Kant

Edición de
Roberto
Rodríguez Aramayo





Textos Cardinales / Ediciones Península

«El ser humano es una criatura que necesita de un señor. La causa estriba en su libertad, en que no se vea propulsado por el instinto natural, que uniformiza a todos los miembros de una especie, sino por antojos y ocurrencias (o por principios) que no propician uniformidad alguna. Ahora bien, esta libertad se ve acompañada de una cierta propensión a sustraerse de la pauta que la razón prescribe y a dejarse caer por la pendiente de sus inclinaciones. Puede cometer injusticias, ya que cuenta con estímulos para ello y lo que debiera contenerle no es infalible. Precisa, pues, de un señor que le llame al orden, no tanto por lo que atañe a él mismo, sino por cuanto concierne a la relación en que se halla para con los demás. El hombre ha de verse dominado, siendo así que verse dominado y limitado es lo que más detesta. Se somete ante la exigencia de garantizar su propia seguridad, aparentando acatar de buen grado la autoridad que le protege frente a los otros; sin embargo, siempre anhela en secreto sustraerse a sí mismo de tal autoridad y conservar una libertad sin cortapisas, mientras gusta de que los demás queden sometidos a la constricción de la ley en sus relaciones con él.»

IMMANUEL KANT

Roberto Rodríguez Aramayo (Madrid, 1958), investigador en el Instituto de Filosofía del CSIC, ha publicado en castellano diversos textos kantianos: *Teoría y práctica* (1986), *Ideas para una historia universal...* (1987), las *Lecciones de ética* (1988), la *Antropología práctica* (1990) y *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología* (en prensa). También ha editado —junto a Javier Muguerza— el volumen colectivo *Kant después de Kant* (1989).

Textos Cardinales
Colección dirigida por J.F. Yvars

Se reúne en un solo volumen la aportación más característica y señalada de un autor, bien sea a través de la antología de los fragmentos fundamentales de sus obras, bien mediante la publicación de alguna o algunas de sus obras breves que excepcionalmente definan el estilo intelectual de un pensador. Se pretende una colección didáctica y accesible, de interés tanto para estudiantes especializados —filosofía, historia, sociología...— como para lectores en general.

1. **Hume.** Edición de Vicente Sanfélix
2. **Spinoza.** Edición de Manuel E. Vázquez García
3. **Cajal.** Edición de José M. López Piñero
4. **Maquiavelo.** Edición de Miguel Ángel Granada
5. **Hobbes.** Edición de Enrique Lynch
6. **Schelling.** Edición de José L. Villacañas Berlanga
7. **Pasteur.** Edición de María José Báguena y Eugenio Portela
8. **Nietzsche.** Edición de Joan B. Llinares Chover
9. **Marx.** Edición de Jacobo Muñoz
10. **Alberti.** Edición de José M. Rovira
11. **Schopenhauer.** Edición de Ana Isabel Rábade
12. **Bernard.** Edición de José Luis Barona Vilar
13. **Vico.** Edición de Rais Busom
14. **Kant.** Edición de Roberto Rodríguez Aramayo

En preparación:

Ortega y Gasset

TEXTOS CARDINALES

14

Colección dirigida por J. F. Yvars

KANT

Antología

Edición de
Roberto Rodríguez Aramayo

EDICIONES PENÍNSULA
Barcelona

Esta colección se publica con la
cooperación de la Conselleria de Cultura
i Educació de la Generalitat Valenciana
y la colaboración del Ministerio
de Educación y Ciencia.

Diseño de la cubierta: Loni Geest y Tone Hoverstad.
Fotografía de la cubierta: Jordi Morera.

Primera edición en «Textos Cardinales»: enero de 1991.

Impreso en Limpergraf s|a., Calle del Río, 17, Nave 3, Ripollet.
Depósito legal: B. 44.560-1990.
ISBN: 84-297-3010-9.

A Javier Muguerza
y Antonio Pérez, por el
magisterio de su talante
«kantiano».

INTRODUCCIÓN: UN KANT FRAGMENTARIO: LA VERTIENTE AFORÍSTICA DEL GRAN PENSADOR SISTEMÁTICO

> «En verdad yo pienso con la más límpida convicción y con una enorme satisfacción muchas cosas que jamás tendré el valor de decir, mas nunca diré algo que no piense» (*Carta del 8 de abril de 1766 a M. Mendelsohn*; Ak., X, 69).

Debo confesar que, cuando J. F. Yvars me propuso elaborar este volumen hace ya dos otoños, la empresa se me antojó tan ardua que mi primera reacción fue declinar tan gentil ofrecimiento. Sólo la insistencia de mi persuasivo interlocutor logró desvanecer mis reticencias iniciales. En realidad, lo tomé como un auténtico desafío. Se trataba de presentar el pensamiento kantiano en unas doscientas páginas y cumplir con una paradójica consigna que oficia como lema de la presente colección; la divisa era que nuestra selección habría de interesar tanto a quien se asomara por primera vez a los textos de Kant, como al avezado en su estudio. Todo un reto.

Tras muchos meses de hallarme sumido en la más absoluta perplejidad, desechando mentalmente mil y un proyectos, un buen día se me ocurrió confeccionar una especie de mapa donde ubicar la vasta producción kantiana y poder orientar así mi antología. A la vista de tal cuadro topográfico, en el que había recogido las traducciones castellanas de Kant realizadas hasta la fecha, comencé a barruntar el proyecto que se plasma en este volumen. Me preguntaba si acaso no sería útil recoger en esa selección los textos que componen el *Nachlaß* kantiano, es decir, aquellos textos no publicados por el autor y que no deben ser confundidos con los conocidos bajo el nombre de *opus postumum*.

Poco a poco fui encariñándome con la idea. Al fin y al cabo, pretender presentar una sinopsis de la ingente obra kantiana siempre me pareció una tarea condenada sin remedio al más rotundo de los fracasos. Brindar una visión panorámica mínimamente coherente de todas las vertientes del criticismo equivale a transcribir buena parte de su *corpus*. Desgajar pasajes de las tres *Críticas*, por muy hábilmente que se haga, nunca dará el resultado apetecido. Siempre habrá lugar para una profunda insatisfacción. Quien no defraudase a los epistemólogos, haría lo propio con los moralistas o con los estudiosos de la estética. La única forma de contentar a todos es muy sencilla: dejar el texto íntegro en cada caso. Y para eso ya están ahí las traducciones de Pedro Ribas en Alfaguara y las de Manuel García Morente publicadas por Espasa-Calpe. Retraducir determinados capítulos carecía de sentido, aunque fuera con el propósito de nuclear en torno a ellos la selección de otros textos.

Quedaban entonces los escritos de menor extensión. Sin embargo, tampoco éstos carecen de versiones castellanas (yo mismo me he ocupado de su edición en fechas muy recientes) y admitían igualmente la objeción recién hecha.

Así las cosas, decidí que la mejor forma de diluir semejante aporía, si no la única, era disolverla en un planteamiento asimismo aporético, cual es el de presentar a Kant, el pensador sistemático por excelencia, en clave aforística, colocando a quien es reconocido como uno de los mayores artífices de la modernidad bajo una óptica posmoderna: el fragmento.

1. *LOS TEXTOS INEDITOS DE KANT*

La magna edición de los *Escritos de Kant* comenzada por la Academia de Ciencias de Berlín cuenta con cinco grandes apartados, a saber:

1. Las obras publicadas en vida del filósofo (9 volúmenes).
2. Su copiosa correspondencia (4 volúmenes).
3. Los textos inéditos (10 volúmenes).
4. Lecciones (5 volúmenes con varios tomos cada uno).
5. Suplementos (1 volumen con dos tomos, hasta el momento).

Se trataba, pues, de centrar nuestro proyecto en esa tercera parte donde se recogen los textos inéditos de Kant. A simple vista se aprecia que nos hallamos ante la parte más voluminosa (nunca mejor dicho) del conjunto publicado hasta la fecha, cuando menos en espera de que la sección cuarta incremente su tamaño, ya que a los ocho tomos de los volúmenes 24 (Lecciones de Lógica), 27 (Lecciones de Ética) y 28 (Lecciones de Metafísica y Teología racional) habrá que añadir en breve los que integren aquéllos reservados a las Lecciones de Geografía física (vol. 25) y Antropología (vol. 26).

De los diez volúmenes que componen este apartado dedicado a los textos inéditos, no era necesario enfrentarse con los dos ocupados por el *Opus postumum* en sentido estricto, habida cuenta de que ya circula entre nosotros una magnífica selección a cargo de Félix Duque. Gracias a ello (y como si estuviéramos leyendo la famosa novela de Agatha Christie) sólo quedaban ocho. El primero (el vol. 14) fue descartado por muy otras razones, esta vez de índole temática. Las reflexiones kantianas en torno a las matemáticas, la química y la geografía física no lograron suscitarnos interés alguno. Nuestra selección se centraría, por lo tanto, en los volúmenes 15, 16, 17, 18, 19, 20 y 23 de la edición académica. El resultado es que la presente antología brinda una buena muestra de las casi ocho mil Reflexiones contenidas en los cinco primeros volúmenes recién enumerados a través de doscientos ochenta y nueve fragmentos de muy distinto tenor. Mientras en algunos casos no se trata sino de lapidarios aforismos, en otras ocasiones estos documentos cobran cierta extensión y a veces constituyen el borrador de alguna de las obras kantianas. Por otro lado, este método presenta una notable ventaja en el terreno de la cronología, dado que las así llamadas *Reflexiones* abarcan las más variadas épocas y, al permitirnos agrupar temáticamente asertos fechados en los primeros cincuenta junto a otros que ya cruzan el umbral del siglo XIX, nos brindan una visión panorámica de las distintas etapas recorridas por el pensamiento kantiano, algo prácticamente inviable mediante cualquier otro procedimiento.

Todo este material, que R. Reicke dio en llamar, muy descriptivamente, «Hojas sueltas», contiene anotaciones hechas por Kant con miras a emplearlas en sus clases o bien para dialogar sencillamente consigo mismo. Como Adickes explica en su prólogo a la edición académica, la datación de los materiales, además de tener muy en cuenta la diferencia de las tintas empleadas, así como un riguroso estudio grafológico,

se basó en la costumbre kantiana de aprovechar el papel de las cartas o los libros que iba recibiendo. Con todo, en este caso el dato de las fechas, a pesar de ser muy relevante, no puede ser tomado sino a modo de mera orientación, como demuestra el hecho de que alguna vez la duda del editor abarque un margen de dos décadas.

2. *LA FILOSOFÍA PRÁCTICA COMO HILO CONDUCTOR*

Como es natural, antes de penetrar en este auténtico laberinto que representan los textos inéditos de Kant era imprescindible pertrecharse de un hilo conductor, y así lo hicimos. La preocupación moral o, por decirlo con otras palabras, el célebre primado de la razón práctica ha sido el criterio que ha guiado nuestra excursión por el *Nachlaß* kantiano. Ésa es la razón de que nuestra selección arranque con las *Reflexiones sobre filosofía moral*, bien escoltadas por las *Reflexiones sobre filosofía del derecho* y las *Reflexiones sobre filosofía de la religión*, pues éstos constituyen los aspectos del kantismo que, junto a la filosofía de la historia, más nos han interesado desde siempre. De hecho, si a continuación entran en escena las *Reflexiones sobre Antropología*, ello no se debe sino a que —como nos hemos ocupado de señalar en otro lugar— allí es donde ha de acudir el estudioso de la filosofía kantiana de la historia.

Por otra parte, bajo el rótulo de *Reflexiones sobre Metafísica* nos encontramos en realidad con todos los problemas abordados por el criticismo, pues no en vano toda «la filosofía se reduce —para Kant— a metafísica y moral» (*cf.* el fragmento número 190 de la presente antología). Aunque, por supuesto, esta metafísica forjada por la filosofía transcendental nada tenga que ver con esa otra cuyo puesto viene a ocupar y cuya pretensión es comparable a la de una «paloma que, al sentir en las alas la resistencia que le opone el aire, sueña que podría volar mejor en el vacío. Así ilustra Kant —explicaba Juan de Mairena en sus clases— su argumento más decisivo contra la metafísica dogmática, que pretende elevarse a lo absoluto por el vuelo imposible del intelecto discursivo en un vacío de intuiciones». Muy al contrario, los puntos cardinales de la metafísica kantiana quedarán constituidos por «la idealidad del espacio y el tiempo, así como por la realidad práctica del concepto de razón relativo a la libertad» (fragm. 262).

El planteamiento de Kant parte del supuesto de que, «si consideramos a la Naturaleza como el continente de nuestros conocimientos y nuestra razón es la encargada de determinar sus fronteras, no podremos conocerla sino en tanto que no soslayemos el océano con el cual linda dicho continente» (fragm. 194), siendo así que la moral precisa explorar dichos confines con objeto de fijar su rumbo hacia el horizonte utópico del bien supremo.

Como Kant apunta en sus *Reflexiones sobre Lógica*, «el comerciante, para acometer sus actividades, no sólo precisa figurarse que va a ganar algo con ello, sino que, ante todo, debe creerlo, ya que la mera opinión se muestra tan incierta como insuficiente para esta clase de empresas» (fragm. 281). Dotar de la confianza suficiente al agente moral será justamente la tarea desarrollada por la metafísica kantiana, que no se propone recuperar sin más los elementos de la metafísica tradicional, como es el caso de Dios y de la inmortalidad, sino algo mucho más elemental, cual es dotar de sentido a la ética mediante la idea de libertad (fragm. 260). «No nos es posible demostrar ninguna *idea* teórica o dotarla de realidad salvo en el caso de la idea de libertad, excepción que, ciertamente, obedece al hecho de configurar la condición de la ley moral, cuya realidad supone un axioma. La realidad de la idea de Dios sólo puede ser mostrada por esta otra idea, y ello únicamente con un propósito práctico, esto es, con miras a actuar como si hubiera un Dios» (fragm. 283), es decir, un ser capaz de garantizar que la Naturaleza es permeable al ejercicio de la libertad transcendental y, en última instancia, que nuestro proyecto ético es realizable; aunque al filósofo de Königsberg no le quepa ninguna duda respecto a que «Dios sólo es una idea de la razón» (fragm. 209). Pues «no es preciso creer que existe un Dios, sino que es suficiente hacerse una idea de un ser tal cuyo poderío no tenga límites en cuanto a la libertad del hombre y su destino» (fragmento 157).

3. *1771-1780: LA DÉCADA DEL SILENCIO*

Pero, además de proporcionarnos una visión global de todo el planteamiento kantiano, la presente antología ofrece otra indudable ventaja que debe ser convenientemente subrayada.

Como es bien conocido, Kant hubo de aguardar muchos

años hasta ver satisfecho su deseo de ocupar la cátedra de Metafísica y Lógica en su Königsberg natal. Sin embargo, nada más conseguirla no publicará trabajo alguno durante diez años. Desde luego, no cabe proyectar nuestro carácter latino ni la mentalidad propia del funcionario para explicar semejante agrafia. Basta con asomarse al conjunto de los textos inéditos para comprobar que su pluma no estaba precisamente inactiva y que su mente se halla polarizada por meditaciones de orden moral. «No podemos forjarnos un concepto acerca de cómo una mera forma de las acciones pueda tener la fuerza de un estímulo. Mas, pese a todo, así ha de ser si debe tener lugar la moralidad y lo confirma la experiencia. Los efectos de esta causalidad formal no se ven determinados bajo los fenómenos. Tales efectos siempre suponen una novedad a espaldas de cuanto pueda ocurrir. Sólo es nuestra mismidad lo que determina la acción y no una disposición extraña, una cadena de fenómenos empíricamente determinada. La apercepción del propio yo como de un ser intelectual que es activo constituye la libertad» (fragm. 99). Kant está convencido de que si la ética enuncia un *deber* contrario a cualquier determinismo, el hombre *ha de poder* ejecutarlo (fragm. 205), y decide consagrar sus mejores esfuerzos a elaborar una metafísica de las costumbres. El proyecto es acariciado desde comienzos de la década (como testimonia su carta del 2 de septiembre de 1770 a Lambert o la dirigida tres años más tarde a Marcus Herz) y, lejos de ser abandonado, acapara su atención a lo largo de todo ese tiempo, según se infiere de las reflexiones que presenta esta edición.

Como ejemplo de la importancia concedida por los estudiosos a estos materiales nos haremos eco del juicio emitido por A. P. Schilpp sobre la Reflexión 7202 (identificada como fragmento número 121 dentro de nuestra selección): «Nos sentimos justificados al suponer que si este *Fragmento* hubiera sido mejor conocido y tomado con toda seriedad, muchos de los absurdos que se han dicho acerca de la ética kantiana jamás habrían oscurecido la deliberación filosófica» (*La ética precrítica de Kant*, p. 157). Al margen de su grandilocuencia poco se puede reprochar a estas palabras. A nosotros este documento se nos antoja una especie de maqueta en donde, a pequeña escala en lo relativo al número de páginas, quedan pergeñados algunos de los problemas más espinosos con los que había de bregar el formalismo ético, intuición que paso a comentar brevemente.

El protagonista estelar del texto es la noción de autosa-

tisfacción o contento con uno mismo, concepto capital de la doctrina moral kantiana. Tras reconocer como necesaria una cota infraestructural mínima, sin la cual no es posible felicidad alguna, ya que —como la propia experiencia— la felicidad requiere ciertas condiciones materiales, también señala como requisito igualmente inexcusable o, es más, como *conditio sine qua non* de cualquier clase de felicidad el verse uno satisfecho consigo mismo, algo que —en su nivel básico— define como una especie de *apperceptio iucunda primitiva*, esto es, como el apercibirse de un estado de paz interior, autosatisfacción que no depende para nada del azar. Un paréntesis no desarrollado sugiere que Kant pudo pensar por un momento en la existencia de cierto paralelismo entre semejante apercepción primaria del sosiego interno y el papel desempeñado en su epistemología por la célebre apercepción transcendental.

Otro pasaje curioso es aquel donde, una vez cuestionado el fundamento de cualquier prohibición (que, como no podía ser de otra manera, queda ilustrada con el sempiterno ejemplo del «no debes mentir»), responden a esa pregunta sucesivamente los interlocutores habituales de Kant en materia moral, es decir, Epicuro, los estoicos y la escuela de Platón. Que mentir, o sea, lo que nos prohíbe nuestro deber, es perjudicial y atenta contra nuestra felicidad constituiría el argumento esgrimido supuestamente por el primero, mientras que los estoicos invocarían una insoslayable aversión interna por el fenómeno de la mendacidad y, por su parte, los platónicos volverían sus ojos hacia ese horizonte del supremo bien que la razón vislumbra gracias a las ideas. Pero en los tres casos un personaje desconocido que hace las veces de abogado del diablo replicará refutando cada uno de los razonamientos. Ante Epicuro se mostrará como un eudemonista recalcitrante que no reconoce sino la voz de la sagacidad. Contra los estoicos mantendrá desconocer ese hipotético sentimiento moral que hace aborrecible la mentira. Y, finalmente, relativizará el universo eidético de los últimos, dudando de que no tenga su origen en la educación o la costumbre. Ahora bien, este mismo personaje, después de rechazar lo que califica como «convicciones ajenas», llegará por medio de la introspección a encontrar dentro de sí «un principio de reprobación y una inconsciente aversión interior que, ciertamente, puede verse superada de vez en cuando por estímulos adversos, mas nunca exterminada. ¿En qué se basa esta reprobación? ¿Se trata de un sentimiento inmediato relativo a la depravación, de

una reflexión subrepticia sobre lo perjudicial o del temor a un juez invisible? Desde luego, no puede tratarse de la costumbre, pues entonces no podría ser universal e invencible, como lo es de hecho» (Ak., XIX, 280-281). Todas estas meditaciones abocarán en una reflexión sobre la libertad, arribándose a la conclusión de que sólo puedo verme libre del apremio de los sentidos sujetándome a leyes restrictivas de la razón, «pues justamente para verme libre de aquel apremio he de someterme a estas leyes, porque de lo contrario quedaría muda mi propia voluntad» *(ibid.)*, constatándose así aquel famoso círculo del que nos hablará la *Fundamentación*. Como decíamos, con este documento uno tiene la impresión de asistir a un ensayo general del formalismo ético.

4. *EL INFLUJO DE ROUSSEAU*

Nuestra selección de las Reflexiones propiamente dichas se cumplimenta con una muestra de las acotaciones que Kant realizó en su propio ejemplar de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*. Nuestro propósito con esta elección es destacar como se merece la enorme incidencia de Rousseau en los intereses albergados por Kant. Lejos de ser meramente anecdótico, el dato biográfico de que nuestro autor sólo quebró el hábito de sus cronométricos paseos embebido por la lectura de los escritos rousseaunianos representa la manifestación externa de una verdadera conversión interior. Podría decirse que, tal y como Hume le despertara de su «sueño dogmático», Rousseau vino a sacarle de su «sopor epistemológico» y, al inyectarle inquietudes de carácter político-social, sentenció de una vez por todas el giro ético que habían de cobrar los planteamientos kantianos.

En estos fragmentos es donde Kant confiesa que, gracias a Rousseau, se ha desvanecido su consciencia elitista de investigador y decide consagrarse a la lucha por los derechos del pueblo (fragm. 299). El pensador ginebrino aparece ante los ojos de Kant como el «Newton del mundo moral»: «Newton —escribe— advirtió por primera vez orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos y diversidad, discurriendo desde entonces los cometas en trayectorias geométricas. Rousseau descubrió por primera vez bajo la diversidad de las configuraciones humanas adoptadas la naturaleza profundamente escondida del hom-

bre y la ley oculta merced a la cual queda justificada la providencia.» ¿Cuál es esa ley? Pues algo que viene a confirmar lo subrayado entre nosotros por José Gómez Caffarena, quien encuentra «sugestiva la hipótesis de que la *moral autónoma* sea una interiorización y esencialización del más básico pensamiento político de Rousseau» (*El Teísmo moral de Kant*, pp. 166 y 167), esto es, de la *volonté générale*.

Algunos pasajes de las *Acotaciones* vendrían a confirmar esta tesis de Caffarena: «La obligación es el interés comunitario *in aequilibrio*» (fragm. 323); «el buen arbitrio contiene tanto la mera voluntad individual como la voluntad general o, dicho con otras palabras, el hombre se considera *in consensu* con la voluntad universal. Aquello que resulta necesario merced a la voluntad general supone una obligación» (fragmento 317). Según esto, la incidencia de Rousseau no se ceñiría únicamente al ámbito de las concepciones políticas o la filosofía del derecho, sino que se hallaría también en el epicentro mismo del formalismo ético.

5. *SUS PROBLEMAS CON LA CENSURA*

En 1890 Dilthey publicó un trabajo titulado «El altercado de Kant con la censura en torno al derecho sobre la libre investigación en materia de religión» (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, pp. 418-450). Allí se publican por primera vez los dos borradores del prólogo a la primera edición de la *Religión dentro de los límites de la sola razón*, que Kant escribiese arrebatado por un ataque de indignación. Como es bien sabido, Kant no pudo publicar en el *Berlinische Monatsschrift* lo que luego se convertiría en el segundo capítulo de de la *Religión*. Y este incidente determina que la redacción del prólogo a esta obra hubiera de ser pulida hasta tres veces. En el primer borrador, Kant se olvida de toda concesión a la diplomacia y habla del deber del filósofo, común al de todo buen ciudadano, de no inmiscuirse para nada en los derechos de una fe revelada, «máxime cuando esa intromisión se halla bajo la custodia e incluso la interpretación de ciertos funcionarios que no tienen necesidad alguna de razonar, sino tan sólo de ordenar cómo debe juzgarse conforme a esa fe y profesarla públicamente. Este privilegiado colectivo también cuenta, sin embargo, con límites a su competencia, cual es

la no intromisión en la actividad profesional del filósofo y pretender demostrar o impugnar sus dogmas mediante la filosofía; alguno de tales funcionarios debiera comprender que no es ésa su misión y desistir así de su impertinencia» (Ak., XX, 427-428).

Kant se va jaleando a sí mismo y su indignación sube de tono hacia el final, donde dice: «Si se sigue por ese camino y se confiere al clero, además del poder que le ha sido concedido para llevar a cabo su tarea, el privilegio de someter todo a su examen, reconociéndosele asimismo el derecho de juzgar si algo es o no asunto de su competencia por encima de la instancia de cualquier otro tribunal, todo está perdido para las ciencias y pronto retornaríamos a los tiempos de los escolásticos, cuando no cabía ninguna otra filosofía salvo la modelada de acuerdo con los principios aceptados por la Iglesia o, como en la época de Galileo, la única astronomía posible será la consentida por el teólogo bíblico de turno, que nada entiende de esa materia» (Ak., XX, 431-432).

Por supuesto, la prudencia irá ganando terreno a la indignación y estos pasajes quedarán suprimidos en la versión definitiva. De hecho, el segundo borrador presenta ya muchos puntos en común con el prólogo publicado finalmente. Pues también allí se nos habla de que la religión es incapaz de sobrevivir mucho tiempo en contra de la razón, que debe defender sus derechos con toda franqueza y tenacidad para propiciar la confluencia de la revelación con ella, recomendando a la todopoderosa teología bíblica no luchar contra su rival más peligroso, la filosofía, que más bien debería tomar como su guía, «pues ya no es posible imaginarla como antaño cual una sirviente que sigue sus pasos» (Ak., XX, 439). Este aserto, en el que se sustancia la inversión kantiana de las relaciones mantenidas entre teología y moral, no verá la luz en la *Religión*, sino en *La paz perpetua*, donde se ironiza sobre la expresión *ancilla theologiae*, aduciendo que no se suele aclarar «si la filosofía precede a su graciosa señora portando su antorcha o si va detrás llevándole la cola del manto» (Ak., VIII, 369).

6. *EN TORNO A LA REVOLUCION*

Como señalamos en el estudio introductorio a *Teoría y práctica*, el incidente con la censura parece haber sensibilizado a Kant y hallarse en la base de su reivindicación del ina-

lienable derecho del pueblo para manifestar libremente sus pareceres, incitándole a convertir *la libertad de pluma* en el paladín de los derechos del pueblo. Para Kant, este derecho cumplimentaría las funciones que se atribuyen a la idea del contrato social, esa ficción que permite al soberano legislar *como si* sus leyes emanaran de la voluntad general. Dicho contrato cuenta con una cláusula insolayable: «Lo que el pueblo no puede decidir sobre sí mismo (por ejemplo: establecer una fe eclesiástica inmutable) tampoco puede decidirlo el soberano sobre su pueblo» (Ak., XXIII, 133; Ak., VIII, 304). Esta fórmula puede ser entendida como un sucedáneo de la rebelión. Un gobernante ilustrado (el modelo de Federico el Grande pesa mucho sobre nuestro pensador) e inteligente sabría detectar el malestar del pueblo antes de que alcanzara un punto irreversible, acometiendo así una reforma hacia el modelo republicano que ahorrase la violencia propia de toda revolución. Además, Kant desconfía de las «turbulentas deliberaciones de la mayoría» (Ak., XXIII, 459), pues permitieron condenar a Sócrates por una simple mayoría de votos. Esto por sí solo demuestra —para él— que también las democracias pueden ser despóticas (fragm. 150). A Kant no le importa tanto la forma política que se adopte (no tiene nada contra un monarca como Federico II) como el modo de gobernar (Ak., VII, 88 y Ak., VIII, 351-352), que ha de ser necesariamente republicano. La piedra de toque para compulsar esto viene dada, por ejemplo, por la participación del pueblo en una declaración de guerra. Cosas como ésta definen —en opinión de Kant— el modo de gobernar, al margen de la forma que asuma el poder supremo.

La solución kantiana se cifra en una suerte de *revolución asintótica*, esto es, en una reforma paulatina y permanente de las instituciones, en la que se hallarían comprometidos los filósofos, cuyas opiniones proporcionarían a los gobernantes elementos de juicio para cotejar el acierto de sus decisiones. Los trabajos preparatorios de *Teoría y práctica* se abren con estas palabras dirigidas contra Kästner, un célebre matemático autor de una senil sátira sobre la filosofía transcendental: «Es natural que un profesor de matemáticas aduzca su falta de responsabilidad en toda revolución. Si en líneas generales no se trata sino de meros pedantes y los avezados en la política son quienes encarnan al auténtico sabio que ha de iluminar el mundo con su conocimiento de causa, los intelectuales deberían quedar con toda razón recluidos en su foro académico y plegar enteramente su juicio ante quienes ejer-

cen el poder. No sé —prosigue— cómo debo tomar los recientes e inusitados cargos imputados a la metafísica y que la convierten en causa de revoluciones políticas, si como un inmerecido honor o como una ingenua difamación, dado que desde hace ya mucho tiempo era un principio asumido por quienes poseen responsabilidades políticas el relegarla como simple pedantería» (Ak., XXIII, 127). ¿Qué pueden temer, pues, los poderosos de una inocua disciplina?, viene a preguntar irónicamente un Kant consciente de que la filosofía puede ir transformando al mundo.

La negación kantiana de un presunto derecho a la rebelión contra las tiranías ha sido desde siempre objeto de una viva polémica y ello a pesar de que Felipe González Vicen pusiera las cosas en su sitio hace ya más de cuatro décadas, cuando afirmó que Kant podía entusiasmarse con la Revolución Francesa sin dejar de rehusar un estatuto jurídico a ese fenómeno histórico, al no tratarse de «una contradicción o una inconsecuencia, sino de una doble perspectiva de uno y el mismo problema» (véase *La filosofía del Estado en Kant*, p. 95 y ss.). Los textos inéditos relacionados con la segunda parte de *El conflicto de las facultades* arrojan bastante luz al respecto, bien entendido que como tales han de ser consideradas las páginas recogidas en el fragmento número 153 de la presente selección, del que no resistimos transcribir aquí algunos pasajes especialmente relevantes para explicitar lo apuntado hasta el momento.

«Qué significa ese vivo entusiasmo que embarga al mero espectador (de la revolución) de un pueblo gobernado antes por el absolutismo y cuya revolución conlleva las mayores tribulaciones, tanto internas como externas, llevándole a desear ardientemente la consecución de tal empresa: que incluso a los súbditos de un Estado gobernado más o menos como aquél les gustaría ver realizada esa transición, máxime si pudiera tener lugar sin una revolución violenta que no desean para sí (en parte, porque no les va mal del todo y, especialmente, porque el enclave del Estado al que pertenecen no permite otra constitución sino la monárquica sin correr el riesgo de quedar desmembrado por sus vecinos colindantes), siendo así que la apasionada simpatía mostrada por estos espectadores es enteramente desinteresada. Para suscitar un entusiasmo tan universal, ha de afectar al espectador un auténtico interés, común a todo el género humano, imaginándose que se inaugura aquí una época en donde nuestra especie deje de oscilar continuamente en su marcha hacia lo

mejor, salpicada de continuos retrocesos, para encaminarse lentamente hacia un proceso ininterrumpido» (Ak., XIX, 604-605).

Kant constata en estas líneas la sana envidia que los prusianos experimentan ante la transición del absolutismo hacia el modelo republicano acometida en Francia, aunque lamentando, eso sí, la violencia de semejante revolución. Entre paréntesis aduce razones bastante prosaicas para desechar la importación a su país de tal transición, como son el enclave geoestratégico de Prusia o que sus conciudadanos tampoco se muestran tan quejumbrosos como los franceses del actual orden de cosas. Pero, a renglón seguido, aprovecha esta hipotética desafección para trocarla en desinterés y transformar el hecho histórico concreto en un hito del progreso de la humanidad, haciendo ingresar a los revolucionarios franceses en el templo de la gloria, mientras que quienes les hacen frente, como el ministro de la Guerra inglés, merecen el calificativo de mortal enemigo del género humano.

«Inglaterra, el país que otrora contase con la simpatía del mundo a causa de sus denodados esfuerzos por mantener su aparente libertad, ha caído en el descrédito al compararse su constitución con la proyectada en Francia tras el cambio de régimen, donde la libertad se asienta mucho más radicalmente. Ésta se presenta como un excelente condicional contrafáctico para compulsar las señas de identidad de un Estado que se vanagloria del grado de libertad poseído por su pueblo» (Ak., XIX, 605). Como siempre, la razón profunda del descontento kantiano es la nula intervención del pueblo en los asuntos relacionados con la guerra: el monarca inglés ostenta un derecho constitucional para declarar la guerra, mientras que el Directorio, representante de todo el pueblo, debe consultar con éste antes de hacerlo (Ak., XIX, 606). En este contexto, un Kant nada ingenuo explica la ficción que supone la presunta representación del pueblo por parte del Parlamento británico en base a las corruptelas emanadas del poder.

Unos cuantos párrafos más abajo aparece la tesis que nos interesa resaltar aquí. «No debería atentar contra ningún gobierno el explicitar abiertamente cosas como ésta: justicia e injusticia son meras quimeras cuando la voluntad absoluta se instaura como ley en lugar de atenerse a la conciencia recta de sus súbditos como seres morales libres, acatando cual oráculo la concepción del derecho que subyace a la razón humana común como una premisa indispensable *(conditio sine qua non)*» (Ak., XIX, 610). Hilando con lo que veníamos argu-

mentando un poco más arriba, recordaremos que a los ojos de Kant son los filósofos quienes habrían de oficiar como sacerdotes de tal oráculo, es decir, como los defensores de los derechos del pueblo frente al Estado (Ak., VII, 89). La reivindicación de semejante noción de justicia «mantiene un eterno pulso con el poder y esta insumisión tiene sus raíces en la disposición moral del hombre» (Ak., XIX, 611).

7. *¿HAY UN KANT ESOTÉRICO?*

Se diría que los textos inéditos nos permiten acceder a un Kant algo más desinhibido de lo habitual, capaz de llegar a hacernos compartir alguna sonrisa irónica, como cuando nos habla de que la teodicea podría encontrar cierto apoyo en los avances astronómicos, habida cuenta de que, «si hubiéramos de contemplar a nuestra tierra como el único escenario de sabiduría divina, habría bastantes motivos para mostrarnos escrupulosos en ese terreno» (véase fragm. 238).

Desde luego, en los textos que integran la presente antología vemos explicitarse ciertas asociaciones y algún que otro sobrentendido, lo que lógicamente contribuye a una mejor comprensión del pensamiento kantiano. Ahora bien, tampoco hay que buscar en estos fragmentos a un Kant muy distinto al de las obras publicadas. A nuestro modo de ver, el cotejo de aquéllos con éstas viene a confirmar las siguientes palabras del propio Kant: «Todo cuanto digo es verdad, mas no digo toda la verdad» (fragm. 266).

No queremos negar que acaso quepa detectar ciertas dosis de autocensura en esa comparación, pero ello no debe animarnos a proyectar la sombra de un Kant hermético, tal y como han pretendido algunos intérpretes. Los materiales que presentamos aquí deben servir, al igual que las *Lecciones* o el así llamado *opus postumum*, para entender mejor el pensamiento kantiano, ya que algunos puntos capitales de su planteamiento reciben en ellos un desarrollo menos encorsetado por las exigencias del momento, mas nunca habrían de ser utilizados para hacerle desdecirse.

Por supuesto, la cuestión de si existe o no un Kant oculto desperdigado por estos textos es algo que sólo le corresponde juzgar a cada lector. Sin embargo, no quisiera dejar de sugerir que se ha de tener muy presente aquello que Kant confe-

sara una vez a Mendelsohn: «Es cierto que pienso con la más clara convicción y una enorme complacencia muchas cosas que nunca me atreveré a decir, pero jamás diré algo que no piense.»

ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO
Madrid, marzo de 1989.

CRONOLOGÍA

1724 El día 22 de abril nace Immanuel Kant (cuarto hijo del matrimonio formado por el maestro guarnicionero Johann Georg Kant y Reginna Anna Reuter) en Königsberg, ciudad que fuera capital de la Prusia Oriental y que actualmente se halla enclavada en territorio soviético, habiendo cambiado su nombre por el de Kaliningrado.

1732-40 Es alumno del colegio regido por Franz Albert Schultz, amigo de sus padres y profesor de teología en la universidad, bajo cuya tutela Kant cobrará gran afición por los clásicos y la lengua latina.

1738 Fallece su madre, de la que siempre guardará un venerable recuerdo.

1740-46 Comienza sus estudios universitarios, trabando amistad con uno de sus profesores, Martin Knutzen, quien le hace interesarse por las doctrinas de Newton. En 1746, año en que muere su padre, Kant publica su primera obra: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas.*

1746-55 Es la época en que Kant, sin recursos económicos, decide hacerse preceptor y oficia como tal para tres familias distintas en los alrededores de Königsberg, siendo ésta la única vez en que se aleja de su ciudad natal, si bien sus vastos conocimientos de geografía hicieran creer más adelante a quienes conversaban con él hallarse ante un viajero impenitente. En 1755 publica uno de sus principales escritos precríticos, *Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo,* emprendiendo asimismo sus actividades docentes como *privat-dozent,* después de conseguir la habilitación con el ensayo titulado *Nueva Dilucidación de los primeros principios metafísicos.*

1762 Llegan a Königsberg el *Contrato social* —condenado a la hoguera en París— y el *Emilio* de Rousseau, autor cuya incidencia en Kant había de imprimir un giro ético a sus inquietudes.

1763 Kant logra el segundo premio en un concurso entablado por la Academia de Ciencias de Berlín con su *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral.*
1764 Se le brinda la ocasión de ocupar una cátedra de Poesía, pero Kant declina este ofrecimiento a pesar de sus constantes cuitas económicas.
1765 Obtiene su primer empleo estable al ser nombrado vicebibliotecario en la Biblioteca Real del Castillo de Königsberg.
1766 Aparecen los *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica,* obra que Kant escribe decepcionado por la lectura de Swedenborg.
1769 Ante la perspectiva de un puesto en su ciudad natal, Kant no acepta las ofertas que le hacen las universidades de Jena y Erlangen. Es también el «año de la gran luz» o el descubrimiento del carácter antinómico de la razón.
1770 Se convierte por fin en profesor ordinario de Metafísica y Lógica (la cátedra que había ostentado su querido maestro M. Knutzen). Su disertación sobre la *Forma y principios del mundo sensible e inteligible* viene a cerrar el período precrítico.
1771-80 Es la llamada «época del silencio», una década en la que Kant no publicará nada, entregado por completo a poner las bases del sistema crítico. Los ochenta compensarán con creces este alejamiento de la imprenta.
1781 Primera edición de la *Crítica de la razón pura.*
1783 Se publican los *Prolegómenos.*
1784 Kant escribe sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* adelantándose a la publicación por parte de su antiguo alumno Herder de una voluminosa obra sobre filosofía de la historia.
1785 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*
1786 Es nombrado rector de la universidad.
1787 Segunda edición de la primera *Crítica.*
1788 Aparece la *Crítica de la razón práctica.*
1790 *Crítica de la facultad de juzgar.*
1793 Tras los avatares experimentados con la censura, Kant publica finalmente su *Religión dentro de los límites de la sola razón.*
1795 Ve la luz *Hacia la paz perpetua.*
1797 Kant publica su *Metafísica de las costumbres.*
1798 *El conflicto de las Facultades.*
1804 Después de un largo tiempo en que sus fuerzas físicas y mentales han ido languideciendo paulatinamente (consunción que habría de novelar De Quency en *Los últimos días de Kant*), el filósofo de Königsberg expira el 12 de febrero.

BIBLIOGRAFÍA

1. *TOPOGRAFÍA DE LOS ESCRITOS KANTIANOS EN LA EDICIÓN DE LA ACADEMIA CON RESEÑA DE SUS TRADUCCIONES AL CASTELLANO*

AK = *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín u. alia, 1902 ss.

A) *Obras publicadas*

AK I

1. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen* (1747) [pp. 1-181].
1. *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (trad. y comentario de Juan Arana), Peter Lang, Berna, 1988.
2. *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetzlaufende Jahr aufgegeben worden* (1754) [pp. 183-191].
3. *Die Frage ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (1754) [pp. 193-213].
4. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätze abgehandelt* (1755) [pp. 215-368].

4. *Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo* (trad. de Jorge E. Lunqt), Juárez Editor, Buenos Aires, 1969.
5. *Meditationum quarundam de igne succinta delineatio* (1755) [pp. 369-384].
6. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) [pp. 385-416].
6. «Nueva Dilucidación de los Primeros Principios del Conocimiento Metafísico», en *Disertaciones latinas de Kant* (trad. de Juan David García Bacca), Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1974 (pp. 73-143).
7. *Von der Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat* (1756) [pp. 417-427].
8. *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat* (1756) [pp. 429-461].
9. *Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen* (1756) [463-472].
10. *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius speciem I. continet monadologiam physicam* (1756) [pp. 473-487].
11. *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde* (1756) [pp. 489-503].

AK II

12. *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer streichen* (1757) [pp. 1-12].
13. *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in der ersten Gründen der Naturwissenschaft* (1758) [pp. 13-25].
13. «Nuevo concepto del Movimiento y el Reposo» (trad. de Roberto Torreti), *Diálogos*, 34 (1979), pp. 143-152.
14. *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus* (1759) [pp. 27-35].
15. *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich Von Funk* (1760) [pp. 37-44].
16. *Die falsche Spitzfindigkeit der vier sylogistischen Figuren erwiessen* (1762) [pp. 45-61].
16. «La Falsa Sutileza de las Cuatro Figuras del Silogismo» (trad. de Roberto Torretti», *Diálogos*, 19 (1970), pp. 7-22.
17. *Die einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763) [pp. 63-163].
17. «El único fundamento posible de una demostración de la exis-

tencia de Dios», en *Kant. Sobre Dios y la Religión* (trad. de José María Quintana Cabanas), Zeus, Barcelona, 1972 (pp. 59-159).

18. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763) [pp. 165-204].
19. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) [pp. 205-256].
19. *Lo Bello y lo Sublime* (trad. de Angel Sánchez Rivero), Calpe, Madrid, 1919 (reimp. periódicas en Espasa-Calpe, Col. Austral).
20. *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) [pp. 257-271].
21. *Recension von Silberschlags Schrift: Theorie der am 23. Juli 1762 erschienen Feuerkugel* (1764) [pp. 272a-272d].
22. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764) [pp. 273-301].
22. «Sobre la Nitidez de los Principios de la Teología natural y de la Moral» (trad. de Roberto Torretti), *Diálogos*, 27 (1974), pp. 57-87.
23. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesung in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* (1765) [pp. 303-313].
24. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) [pp. 315-373].
24. *Los sueños de un visionario* (trad. e introducción de Pedro Chacón e Isidro Reguera), Alianza Editorial, Madrid, 1987.
25. *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1766) [pp. 377-384].
25. «Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio» (trad. de Roberto Torretti), *Diálogos*, 22 (1972), pp. 139-146.
26. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) [pp. 385-419].
26. *La «Dissertatio» de 1770* (introd. y trad. de Ramón Ceñal), CSIC, Madrid, 1961, ed. bilingüe.
27. *Recension von Moscatis Schrift: Von dem köperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen* (1771) [pp. 421-425].
28. *Von der verschiedenen Racen der Menschen* (1775) [pp. 427-443].
29. *Aufsätze, das Philanthropin betreffend* (1776-1777) [pp. 445-452].
29. En *Pedagogía* (trad. de José Luis Pascual), Akal, Madrid, 1983 [pp. 95-101].

AK III

30. *Kritik der reinen Vernunft* (1787) [pp. 1-552].

AK IV

31. *Kritik der reinen Vernunft* (1781) [pp. 1-252].
30./31. *Crítica de la razón pura* (trad. de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1978.
32. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) [pp. 253-383].
32. *Prolegómenos* (introd., trad., notas e índices de Mario Caimi), Charcas, Buenos Aires, 1984.
33. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) [pp. 385-463].
33. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1921 (reimpresiones periódicas en Espasa-Calpe, Col. Austral).
34. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) [pp. 465-565].
34. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (trad. de Carlos Másmela), Alianza, Editorial, Madrid, 1989).

AK V

35. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) [pp. 1-163].
35. *Crítica de la razón práctica* (trad. de Manuel García Morente), Victoriano Suárez, Madrid, 1913 (reimp. periódicas en Espasa-Calpe, Col. Austral).
36. *Kritik der Urteilskraft* (1790) [pp. 165-485].
36. *Crítica del Juicio* (trad. y pról. de Manuel García Morente), Victoriano Suárez, Madrid, 1914 (reimp. periódicas en Espasa-Calpe, Col. Austral).

AK VI

37. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) [pp. 1-202].
37. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (trad. de Felipe Martínez Marzoa), Alianza Editorial, Madrid, 1969 (reimp., 1981).
38. *Die Metaphysik der Sitten* (1797) [pp. 203-493].
38.1. [pp. 211-242]: *Introducción a la teoría del Derecho* (introd. y trad. de Felipe González Vicen), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1954 (reimp., 1978).
38.2. [pp. 205-372]: *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*, UNAM, México, 1978 (N.B.: aunque no se hace constar, se trata de una mera reimpresión de la traducción —realizada del francés— publicada por Gabino Lizarraga en Victoriano Suárez, Madrid, 1873).
38.3. Actualmente Adela Cortina prepara para la Ed. Tecnos la primera versión castellana, íntegra, de la *Metafísica de las costumbres*.

AK VII

39. *Der Streit der Facultäten* (1798) [pp. 1-116].
39.1. *El conflicto de las facultades* (trad. de Elsa Tabernig), Losada, Buenos Aires, 1963.
39.2. «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor» (trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987 (pp. 79-100).
40. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) [pp. 117-333].
40. *Antropología en sentido pragmático* (trad. de José Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1935.

AK VIII

41. *Anzeige des Lambert'schen Briefwechsels* (1782) [pp. 1-4].
42. *Nachricht an Ärtze* (1782) [pp. 5-8].
43. *Recension von Schulz's Versuch einer Einleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhange von den Todesstrafen* (1783) [pp. 9-14].
44. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) [pp. 15-31].
44. «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita» (trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987 (pp. 3-23).
45. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) [pp. 33-42].
45. «Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?» (trad. de Emilio Estiú), en *Filosofía de la Historia*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964 (pp. 58-67).
46. *Recensionen von I.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785) [pp. 43-66].
46. «Recensiones sobre la obra de Herder "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad"» (trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987 (pp. 25-56).
47. *Über die Vulkane im Monde* (1785) [pp. 67-76].
48. *Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks* (1785) [pp. 77-87].
49. *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785) [pp. 89-106].
49. «Definición de la raza humana» (trad. de Emilio Estiú), en *Filosofía de la Historia*, Nova, Buenos Aires, 1964 (pp. 68-87).

50. *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) [páginas 107-123].
50. «Probable inicio de la historia humana» (trad. de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987 (pp. 57-77).
51. *Recension von Gottlieb Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts* (1786) [pp. 125-130].
52. *Was heisst: Sich im Denken orientiren* (1786) [pp. 131-147].
52. *Cómo orientarse en el pensamiento* (trad. de Carlos Correas), Leviatán, Buenos Aires, 1983.
53. *Über den Gebrauch teleologischer Prinzip in der Philosophie* (1788) [pp. 157-184].
54. *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790) [pp. 185-251].
54. *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)* (trad. de Alfonso Castaño Piñan), Aguilar, Buenos Aires, 1955 (reimp., 1973).
55. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791) [pp. 253-271].
55. «Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea» (trad. de Rogelio Rovira), Madrid, *Revista de Filosofía*, 4 (1981), pp. 239-257.
56. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) [pp. 273-313].
56. «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» (trad. de M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo), en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986 (pp. 3-60).
57. *Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung* (1794) [pp. 315-324].
58. *Das Ende aller Dinge* (1794) [pp. 325-339].
58. «El fin de todas las cosas» (trad. de Eugenio Imaz), en *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1979 (pp. 123-147).
59. *Zum ewigen Frieden* (1795) [pp. 341-386].
59. *La paz perpetua* (trad. de Joaquín Abellán), Tecnos, Madrid, 1985.
60. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) [pp. 387-406].
61. *Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits* (1796) [pp. 407-410].
62. *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie* (1796) [pp. 411-422].
63. *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797) [pp. 423-430].
63. «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía» (traducción de Juan Miguel Palacios), en *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1986 (pp. 61-68).

64. *Über die Buchmacherei* (1798) [pp. 431-438].
65. *Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie* (1800) [pp. 439-441].
66. *Nachtschrift zu Christian Gottlieb Mieckels Littauischdeutschen und deutsch-littauischen Wörterbuch* (1800) [pp. 443-446].

AK IX

67. *Logik* [hrsg. von G. B. Jäsche] (1800) [pp. 1-150].
67. *Lógica de Kant* (trad. de Alejo García Moreno y Juan Ruvira de la versión francesa de J. Tissot), Iravedra y Novo, Madrid, 1874.
68. *Physische Geographie*; hrsg. von F. Th. Rink (1802) [pp. 151-436].
69. *Pädagogik*; hrsg. von F. Th. Rink (1803) [pp. 437-499].
69. *Pedagogía* (reimp. de la trad. de Lorenzo Luzuriaga, publicada originalmente por Daniel Jorro, Madrid, 1911), Akal, Madrid, 1983.

B) *Correspondencia*

AK X, XI, XII y XIII (1922)

—: *Kant's Briefwechsel* (1747-1788).
—: *Kant's Briefwechsel* (1789-1794).
—: *Kant's Briefwechsel* (1795-1805).
—: Anmerkungen und Register.

C) *Textos inéditos*

AK XIV (1911)

—: *Reflexionen zur Mathematik* [pp. 1-61].
—: *Reflexionen zur Physik und Chemie* [pp. 63-537].
—: *Reflexionen zur physische Geographie* [pp. 539-635].

AK XV.1 y XV.2 (1923)

* IV. *Reflexionen zur Anthropologie* [pp. 55-980].

AK XVI (1924)

* VII. *Reflexionen zur Logik* [pp. 1-872].

AK XVII (1926)

* V. *Reflexionen zur Metaphysik* I [pp. 227-745].

AK XVIII (1928)

* VI. *Reflexionen zur Metaphysik* II [pp. 3-725].

AK XIX (1934)

* I. *Reflexionen zur Moralphilosophie* [pp. 5-317].
* II. *Reflexionen zur Rechtsphilosophie* [pp. 443-613].
* III. *Reflexionen zur Religionsphilosophie* [pp. 615-654].

AK XX (1942)

* VIII. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [pp. 1-181].
—: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* [pp. 193-251].
—: *Primera Introducción a la «Crítica del Juicio»* (prólogo de Carlos Astrada; trad. de Arturo Altman), Juárez Editor, Buenos Aires, 1968.
—: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* [pp. 253-332].
—: *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik* [pp. 333-351].
—: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (introd. y trad. de Félix Duque), Tecnos, Madrid, 1987.
* IX. *Vorredeentwürfe zur Religionsphilosophie* [pp. 425-440].
—: *Bemerkungen zur Rechtslehre* [pp. 441-467].

AK XXI y XXII (1936/38)

—: *Opus postumum.*
—: *Transición de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural a la Física (Opus postumum)* (selección, trad., introd. y notas de Félix Duque), Editora Nacional, Madrid, 1983.

AK XXIII (1955)

—: *Fragment zur Preisfrage von 1754* [pp. 1-8].
—: *Vorredeentwurf zur Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [pp. 9-14].
—: *Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage)* [pp. 15-50].
—: *Vorarbeit zu den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* [pp. 51-66].
—: *Vorarbeit zur Kritik der praktischen Vernunft* [pp. 67-72].
* X. *Vorarbeit zu über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* [pp. 73-76].
—: *Vorarbeit zur Ulrich-Rezension* [pp. 77-82].
—: *Vorarbeit zu über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* [pp. 83-86].

—: *Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [pp. 87-124].

* XI. *Vorarbeiten zu über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [pp. 125-144].

—: *Vorarbeiten zu Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung* [pp. 145-148].

—: *Vorarbeit zu Das Ende aller Dinge* [pp. 149-152].

—: *Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden* [pp. 153-192].

—: *Vorarbeit zu Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* [pp. 193-196].

—: *Vorarbeiten zu Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits* [pp. 197-206].

—: *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* [pp. 207-370].

—: *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* [pp. 371-420].

* XII. *Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten* [pp. 421-464].

—: *Vorarbeit zu Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (Prospectus)* [pp. 465-468].

—: *Ergänzungen zu den Fortschritten der Metaphysik* [pp. 469-476].

—: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (introd. y trad. de Félix Duque), Tecnos, Madrid, 1987.

—: *Ergänzungen zum Opus postumum* [pp. 477-488].

—: *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (opus postumum) (sel., trad., introd. y notas a cargo de Félix Duque), Editora Nacional, Madrid, 1983.

—: *Ergänzungen zum Briefwechsel* [pp. 489-500].

D) *Lecciones*

AK XXIV (2 vols.)

—: *Vorlesungen über Logik* (1966).

AK XXV (reservado para las Lecciones sobre Geografía física)

AK XXVI (reservado para las Lecciones sobre Antropología)

AK XXVII (3 vols.)

—: *Vorlesungen über Moralphilosophie* (1974/1979).

—: *Lecciones de ética* (introd. y notas de Roberto Rodríguez Aramayo; trad. de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero), Crítica, Barcelona, 1988.

AK XXVIII (3 vols.)

—: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (1968/1972).
—: *Metafísica. Lecciones publicadas en alemán por M. Poelitz, traducidas al francés por J. Tissot* (trad. castellana de Juan Uña), Iravedra y Novo, Madrid, 1877.

E) *Complementos*

AK XXIX (2 vols.)

—: *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen I* (1980).
—: *Ergänzungen II* (1983).

2. *BIBLIOGRAFIA TEMATICA* (Selección)

A) *Fuentes*

* *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902 y ss. (29 vols.).

B) *Bibliografía secundaria de carácter general*

ARRILLAGA TORRENS, R.: *Kant y el idealismo transcendental*, Revista de Occidente, Madrid, 1979.
BRANDT, R. - STARK, W. (hrsg.): *Kant Forschungen* Felix Meiner, Hamburgo, 1987 y ss.
BROAD, C.: *Kant. An Introduction*, Londres, 1978.
CASSIRER, E.: *Kant, vida y doctrina* (trad. de Wenceslao Roces), FCE, México, 1974 (1a. ed. cast.: 1948; original 1918).
EISLER, R.: *Kant-Lexikon*, Georg Olms, Hildesheim, 1969.
FERRARI, J.: *Kant*, EDAF, Madrid, 1974.
GARCÍA MORENTE, M.: *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
GAOS, J.: *Las «Críticas» de Kant*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962.
GULYGA, A.: *Immanuel Kant*, Insel Verlag, Munich, 1981.
HÖFFE, O.: *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986.
JASPERS, K.: *Kant. Leben, Werke und Wirkung*, R. Piper, Munich, 1975.
KAULBACH, F.: *Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969.
KOJEVE, A.: *Kant*, Gallimard, París, 1973.
KÖRNER, S.: *Kant*, Alianza Universidad, Madrid, 1977.

LACROIX, J.: *Kant*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
LEHMANN, G.: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969.
—: *Kants Tugenden*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969.
MARTIN, G.: *Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlín, 1969.
PHILONENKO, A.: *L'oeuvre de Kant*, J. Vrin, París, 1972 (2 vols.).
SCHULTZ, U.: *Kant*, Labor, Barcelona, 1971.
VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid, 1987.
VLEESCHAUWER, H.-J. DE: *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, UNAM, México, 1962.
VORLÄNDER, K.: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Felix Meiner, Berlín, 1924 (2 vols.).

I. LA TEORÍA EPISTEMOLÓGICA

A) *Textos principales (en versión castellana)*

* *La «Dissertatio» de 1770* (introducción y traducción de Ramón Ceñal), CSIC, Madrid, 1961, ed. bilingüe.
* *Crítica de la razón pura* (prólogo, traducción, notas e índices a cargo de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1978.
* *Prolegómenos* (introducción, traducción, notas e índices de Mario Caimi), Ed. Charcas, Buenos Aires, 1985.

B) *Bibliografía secundaria*

ADICKES, E.: *Kant und das Ding an sich*, Berlín, 1924.
AL-AZM, S. J.: *The Origines of Kant's Arguments in the Antinomies*, Clarendon Press, Oxford, 1972.
ARTOLA BARRENECHEA, J. M.: «Limitación y trascendencia del conocimiento en la filosofía de Kant», en *Estudios filosóficos*, 83 (1981), pp. 123-147.
BENNET, J.: *La «Crítica de la razón pura» de Kant*, Alianza Universidad, Madrid, 1979/1981 (2 vols.).
BESTEIRO, J.: *Los juicios sintéticos* a priori *desde el punto de vista lógico*, Tecnos, Madrid, 1977.
HARTNACK, J.: *La teoría del conocimiento de Kant*, Cátedra, Madrid, 1977.
KOPPER, J. (hrsg.): *Materialen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1975.
LLANO CIFUENTES, A.: *Fenómeno y transcendencia en Kant*, Pamplona, 1973.
MARTÍN, G.: *Kant. Ontología y epistemología*, Universidad Nacional de Córdoba, 1960.
MONTERO MOLINER, F.: *El empirismo kantiano*, Valencia, 1973.

PALACIOS, J. M.: *El idealismo transcendental. Teoría de la verdad*, Gredos, Madrid, 1979.
RÁBADE ROMEO, S.: *Problemas gnoseológicos en la «Crítica de la razón pura»*, Gredos, Madrid, 1969.
STRAWSON, P. F.: *Los límites del sentido* (trad. de Carlos Thiebaut), Revista de Occidente, Madrid, 1975.
TORRETTI, R.: *Manuel Kant*, Charcas, Buenos Aires, 1980.
VILLACAÑAS BERLANGA, J. L.: *La formación de la crítica de la razón pura*, Universidad de Valencia, 1980.
—: *La filosofía teórica de Kant*, Gules, Valencia, 1985.
VLEESCHAUWER, H.-J. DE: *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, De Sikkel/Champion/M. Nijhoff, Antwerken/París/S. Gravenhague, 1934/1937 (3 vols.).
WEIL, E.: *Problèmes Kantiens*, J. Vrin, París, 1970.

II. LA DOCTRINA MORAL

C) *Textos principales* (en versión castellana)

* *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (traducción de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
* *Crítica de la razón práctica* (trad. de Emilio Miñana Villagrasa y Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
* *Metafísica de las costumbres. Doctrina de la virtud* (edición castellana en curso a cargo de Adela Cortina, que será publicada en la Ed. Tecnos).
* *Lecciones de Ética* (introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramayo; traducción castellana de Roberto Rodrígez Aramayo y Concha Roldán Panadero), Ed. Crítica, Barcelona, 1988.

D) *Bibliografía secundaria*

ACTON, H. B.: *Kant's Moral Philosophy*, The Macmillan Press, Hong-Kong, 1979.
ALBRECHT: *Kant's Antinomie der praktischen Vernunft*, Georg Olms, Hildesheim, 1978.
AUBENQUE, P.: «La prudence chez Kant», en *Revue de Métaphysique et de morale*, 80 (1975), pp. 156-182.
AUXTER, Th.: *Kant's Moral Teleology*, Mercer University Press, Macon, 1982.
AXINN, S.: «Kant and the Moral Antinomy», en *Actes du Congrès d'Otawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 Octobre 1974*, Eds. de l'Université d'Otawa, 1976 (pp. 459-466).
BECK, L. W.: *A Commentary on Kant's «Critique of Practical Reason»*, The University of Chicago Press, 1966.
—: «Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik

in Ethik Kants», *Kant-Studien*, 52 (1960/1961), pp. 271-282.

BITTNER, R., y CRAMER, K.: *Materialien zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975.

CARNOIS, B.: *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Seuil, París, 1973.

COHEN, H.: *Kants Begründung der Ethik*, Berlín, 1910.

DELBOS, V.: *La philosophie pratique de Kant*, París, 1904.

DEREGIBUS, A.: *Il problema morale in Jean Jacques Rousseau e la validità dell'interpretazione kantiana*, Turín, 1957.

DÖRING, O.: «Kants Lehre vom Höchsten Gut», en *Kant-Studien*, 4 (1900), pp. 94-101.

DÜSING, K.: «Das Problem des Höchsten Gutes in praktischen Philosophie», en *Kant-Studien*, 62 (1971), pp. 5-42.

FIRLA, M.: *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Peter Lang, Berna, 1983.

GÓMEZ CAFFARENA, J.: «Respeto y utopía, ¿"dos fuentes de la moral kantiana"?», *Pensamiento*, 34 (1978), pp. 259-276.

GUISAN, E. (ed.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.

HENRICH, D.: «Über Kants früheste Ethik», en *Kant-Studien*, 54 (1963), pp. 404-431.

KLEIN, Z.: *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, J. Vrin, París, 1968.

LABERGE, P.: «¿Comprenons-nous enfin le sens de la formule de l'imperative categorique?», en *Etudes Philosophiques* (1978), pp. 273-289.

—: «Du Passage de la Philosophie Morale Populaire à la Métaphysique des moeurs», en *Kant-Studien*, 71 (1980), pp. 418-444.

MARTÍNEZ DE VELASCO, L.: *Imperativo moral como interés de la razón*, Orígenes, Madrid, 1987.

MENZER, P.: «Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785», en *Kant-Studien*, 2 (1899), pp. 290-292, y 3 (1899), pp. 41-104.

MESSER, A.: *Kant Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung*, Leipzig, 1904.

MILLER, E. M.: *Moral Law and the Highest Good*, Melbourne, 1928.

MUGUERZA, J., y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.): *Kant después de Kant* (En el segundo centenario de la *Crítica de la razón práctica*), Ed. Tecnos/Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid, 1989.

PALACIOS, J. M.: «La interpretación kantiana de la conciencia moral», en *Homenaje a Alfonso Candau*, Univ. de Valladolid, 1988.

PATON, H.-J.: *The Categorial Imperative*, Filadelfia, 1971.

PATZIG, G.: *Ética sin metafísica*, Alfa, Buenos Aires, 1975.

PRAUSS, G.: *Kant über Freiheit und Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1983.

REBOUL, O.: *Kant et le problème du mal*, Montreal, 1971.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: «El bien supremo y sus postulados (del

formalismo ético a la fe racional)», en *Revista de Filosofía*, 7 (1984), pp. 87-118.
—: «La presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las *Lecciones de ética* de Kant», en *Agora*, 7 (1988).
—: «La cara oculta del formalismo ético», estudio introductorio a I. KANT, en *Lecciones de Etica*, Crítica, Barcelona, 1988 (pp. 7-34).
RODRÍGUEZ GARCÍA, R.: *La fundamentación formal de la ética*, Madrid, 1983.
ROSS, D.: *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»*, Oxford, 1969.
SCHILPP, P. A.: *La ética precrítica de Kant* (trad. de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost), UNAM, México, 1966.
SCHMUCKER, J.: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*, Hain, Meisenheim am Glan, 1961.
SEVILLA SEGURA, S.: *Análisis de los imperativos morales en Kant*, Universidad de Valencia, 1979.
SILBER, J. R.: «Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent», en *Philosophical Review*, 68 (1959), pp. 469-492.
—: «The importance of Highest Good in Kant's Ethics», en *Ethics*, 73 (1963), pp. 179-197.
SMITH, S. G.: «Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good», en *Kant-Studien*, 75 (1984), pp. 168-190.
WARD, K.: *The Development of Kant's View of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
WILLIAMS, T. C.: *The Concept of the Categorial Imperative*, Clarendon Press, Oxford, 1968.
ZWINGELBERG, H. W.: *Kants Ethik und das Problem der Einheit von Freiheit und Gesetz*, Bouvier, Bonn, 1969.

III. EL PENSAMIENTO POLÍTICO-JURÍDICO

E) *Textos principales* (en versión castellana)

* *Introducción a la teoría del Derecho* (ed. de Felipe González Vicen), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978.
* *Principios metafísicos de la doctrina del Derecho*, UNAM, México, 1978.
* *La paz perpetua* (Estudio preliminar de Antonio Truyol; versión castellana de Joaquín Abellán), Tecnos, Madrid, 1985.
* *Teoría y Práctica* (Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo; versión castellana de Juan Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo), Tecnos, Madrid, 1986.

F) *Bibliografía secundaria*

ARENDT, H.: *Lectures on Kant's Political Philosophie*, Chicago, 1982.

AXINN, S.: «Kant, Authority, and the French Revolution», en *Journal of the History of Ideas*, 32 (1971), pp. 423-432.

BATSCHA, Z.: *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1976.

BECK, L. W.: «Kant and the Right of Revolution», en *Essays on Kant and Hume*, The University Press, New Haven y Londres, 1978 (pp. 171-187).

—: «Deux concepts kantiens du vouloir», en *Annales de philosophie politique*, 4 (1962) pp. 119-137.

BERKEMANN, J.: *Studien über Kants Haltung zum Widerstandsrecht*, Hamburgo, 1972.

BURG, P.: *Kant und die Französische Revolution*, Berlín, 1974.

CASSIRER, E.: «Das Problem Jean-Jacques Rousseau», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 41 (1932), pp. 177-213 y 479-513.

—: *Rousseau. Kant. Goethe*, Princeton University Press, 1970.

DEGGAU, H. G.: *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Frommanholzboog, Stuttgart, 1983.

DELBOS, V.: «Rousseau et Kant», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 20 (1912), pp. 429-439.

EBBINGHAUS, J.: «La doctrina kantiana de la paz perpetua», en *Dianoia*, 4 (1958), pp. 261-276.

GOLDMANN, L.: *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie I. Kants*, Europa Verlag, Zurich, 1945; trad. al castellano como *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

GONZÁLEZ VICEN, F.: *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952.

GOYARD-FABRE, S.: *Kant et le problème du Droit*, J. Vrin, París, 1975.

HAENSEL, W.: *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlín, 1926.

HENRICH, D.: Einleitung zu I. KANT, *Über Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main., 1967.

KERSTING, W.: *Wohlgeordnete Freiheit*, Walter de Gruyter, Berlín, 1984.

KOSLOWSKI, P.: *Staat und Gesellschaft bei Kant*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1985.

LAMANNA, E. P.: *Studie sul pensiero morale e politico di Kant*, Le Monnier, Florencia, 1968.

LISSER, K.: *El concepto de Derecho en Kant*, UNAM, México, 1969.

LOSURDO, D.: *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Nápoles, 1983.

MURPHY, J. G.: *Kant and the Philosophy of Right*, Londres, 1970.

PHILONENKO, A.: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, J. Vrin, París, 1968.

POLIN, R.: «Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernent

d'après Kant», en *Annales de Philosophie Politique*, 4 (1962), pp. 163-187.

REISS, H. S.: «Kant and the Right of Rebellion», en *Journal of the History of Ideas*, 17 (1956), pp. 179-192.

RILEY, P.: *Kant's Political Philosophy*, Rowman & Littlefeld, Totowa, 1983.

RITTER, Ch.: *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1971.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: «El enfoque jurídico de la mendacidad según Kant», en *Agora*, 5 (1985), pp. 247-253.

—: «La "revolución asintótica" de la metafísica kantiana», primera parte del estudio introductorio a I. KANT, *Teoría y práctica*, Tecnos, Madrid, 1987 (pp. IX-XXIV).

—: «La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia», en *Revista de Filosofía*, 9 (1986), pp. 15-36.

RODRÍGUEZ PANIAGUA, J. M.: «El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 9 (1962), pp. 35-70.

SANER, H.: *Kant's Political Thought*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1973.

SEIDLER, V. J.: *Kant, Respect and Injustice (The Limits of Liberal Moral Theory)*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1986.

SCOTT, S. D.: *Ethics and Politics in Kant and Rawls*, Londres, 1979.

VLACHOS, G.: *La pensée politique de Kant*, PUF, París, 1962.

VORLÄNDER, K.: *Kant und Marx*, Tubinga, 1911.

—: *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, Natan, Valencia, 1987.

WEIL, E.: «Kant et le problème de la politique», en *Annales de philosophie politique*, 4 (1962), pp. 1-32.

WILLIAMS, H.: *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

WILLEY, Th. E.: *Back to Kant (The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914)*, Wayte State University Press, Detroit, 1978.

IV. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

G) *Textos principales* (en versión castellana)

* *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo; versión castellana de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo), Tecnos, Madrid, 1987.

H) *Bibliografía secundaria*

ALVAREZ DOMÍNGUEZ, I.: *La filosofía kantiana de la historia*, Univ. Complutense, Madrid, 1985.

BECK, L. W.: Introducción a I. KANT, *On History*, The Bobbs-Merril Co., Nueva York, 1963 (pp. VII-XXVIII).

CHIODI, P.: «La filosofia kantiana della historia», en *Rivista di filosofia*, 58 (1967), pp. 263-287.

DESPLAND, M.: *Kant on History and Religion*, Londres, 1973.

ESTIU, E.: Introducción a I. Kant, *Filosofía de la historia*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964 (pp. 7-36).

FACKENHEIM, E. L.: «Kant's Concept of History», en *Kant-Studien*, 48 (1956), pp. 381-398.

GALSTON, W.: *Kant and the Problem of History*, Chicago, 1975.

HERRERO, F. J.: *Religión e historia en Kant*, Gredos, Madrid, 1975.

IMAZ, E.: Prólogo a M. Kant, *Filosofía de la Historia*, El Colegio de México, 1941; reimp. en FCE.

LANDGREBE, L.: «Die Geschichte in Denken Kants», en *Studium Generale*, 7 (1954), pp. 533-544.

LAPALMA, O. G.: «Kant y la filosofía de la historia», en *Sapientia*, 136 (1980), pp. 111-148.

MEDICUS, F.: «Kants Philosophie der Geschichte», en *Kant-Studien*, 7 (1902), pp. 1-22 y 171-229.

MENZER, P.: *Kant Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlín, 1911.

MORI, M.: «Studi sulla filosofia kantiana della storia», en *Rivista di filosofia*, 70 (1979), pp. 115-146.

PHILONENKO, A.: «L'idée de progrès chez Kant», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82 (1977), pp. 13-37.

—: *La théorie kantienne de l'histoire*, J. Vrin, París, 1986.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: «La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología moral?», en *Revista de Filosofía*, 8 (1985), pp. 21-40.

—: «El "utopismo ucrónico" de la reflexión kantiana sobre la historia», estudio introductorio a I. KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987 (pp. IX-XXXIX).

—: «La filosofía kantiana de la historia: una encrucijada de su pensamiento moral y político», en VV. AA., *Eticidad y Estado en el idealismo alemán*, Ed. Natan, Valencia, 1987 (pp. 5-17).

—: «El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia», en *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 1989 (pp. 234-243).

RUYSSEN, Th.: «La philosophie de l'histoire selon Kant», en *Annales de philosophie politique*, 4 (1962), pp. 33-51.

SCHMITZ, R.: *Kant und das Problem der Geschichte*, Friburgo, 1972.

UREÑA, E. M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1979.

WEYAND, K.: *Kants Geschichtsphilosophie (Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung)*, Colonia, 1963.
YOVEL, Y.: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

V. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

I) *Textos principales* (en versión castellana)

* *La religión dentro de los límites de la mera razón* (versión castellana de Felipe Martínez Marzoa), Alianza Editorial, Madrid, 1981.

J) *Bibliografía secundaria*

AVIAU DE TERNAY, H. d': *Traces bibliques de la loi morale chez Kant*, Beauchesne, París, 1986.
BOHATEC, J.: *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der blossen Vernunft"»*, G. Olms, Hildesheim, 1966.
BRUCH, J. L.: *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, París, 1969.
CORTINA ORTS, A.: «La teología transcendental, el más elevado punto de vista de la filosofía transcendental kantiana», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 13 (1978), pp. 47-66.
—: «El lugar de Dios en el sistema transcendental kantiano», en *Pensamiento*, 38 (1981), pp. 401-416.
—: *Dios en la filosofía transcendental kantiana*, Salamanca, 1981.
GÓMEZ CAFFARENA, J.: «Fe racional y existencia de Dios», en *Revista de Filosofía*, 4 (1981), pp. 179-195.
—: *El Teísmo moral de Kant*, Eds. Cristiandad, Madrid, 1984.
GUTTMANN, J.: *Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung*, Reuther und Reicher, Berlín, 1906.
JANSEN, B.: *La philosophie religieuse de Kant*, J. Vrin, París, 1934.
LACORTE, C.: *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofia*, Università di Urbino, 1969.
LAMACCHIA, A.: *La filosofia della religione in Kant (1755/1789)*, Lacaita, Manduria, 1969.
LOADES, A. L.: *Kant and Job's Comforters*, Avero, Newcastle, 1985.
MICHAELSON, G. E.: *The Historical Dimensions of Rational Faith*, University Press of America, Washington, 1979.
RASCHKE, C. A.: *Moral Action, God, and History in the Thought of Immanuel Kant*, American Academy of Religion, Missoula (Montana), 1975.
REBOUL, O.: «Le mal dans la philosophie politique et religieuse de Kant», en *Canadian Journal of Philosophy*, 3 (1973), pp. 169-175.
RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.: «Postulado / Hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano», en *Pensamiento*, 42 (1984), pp. 235-244.

ROVIRA MADRID, R.: *Teología ética (Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant)*, Eds. Encuentro, Madrid, 1986.

SCHMALENBACH, H.: *Kants Religion*, Dünnhaupt Verlag, Berlín, 1929.

SCHWEITZER, A.: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Georg Olms, Hildesheim, 1974.

TROELTSCH, E.: «Das Historische in Kants Religionsphilosophie», en *Kant-Studien*, 9 (1904), pp. 21-154.

WALSH, H. W.: «Kant's Moral Theology», en *Proceedings of the British Academy*, 49 (1964), pp. 269-283.

WEBB, C. C. J.: *Kant's Philosophy of Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

WOOD, A. W.: *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca, 1970.

—: *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca, 1978.

VI. ESTÉTICA Y TELEOLOGÍA

K) *Textos principales* (en versión castellana)

* *Crítica del Juicio* (trad. de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1977. Juan Manuel Navarro Cordón y un equipo de colaboradores preparan una nueva versión para la Ed. Alfaguara, con ocasión del bicentenario de la tercera «Crítica».
* *Primera Introducción a la «Crítica del Juicio»* (trad. de José Luis Zalabardo), Visor, Madrid, 1987.

L) *Bibliografía secundaria*

ADICKES, E.: *Kant und die Als-Ob-Philosophie*, Topos Verlag, Vaduz/Liechtenstein, 1978.

CASSIRER, H. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, George Allen and Unwin, Londres, 1968.

DÜSING, K.: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, 1968.

FLÓREZ MIGUEL, C.: *Kant, de la Ilustración al Socialismo*, ZYX, Salamanca, 1976.

GARCÍA MORENTE, J.: Introducción a I. Kant, *Crítica del Juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977 (pp. 15-64).

HERMANN, I.: *Kants Teleologie*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1972.

LEBRUN, G.: *Kant et la morte de la Métaphysique (Essai sur la «Critique de la faculté de juger»)*, Armand Colin, París, 1970.

LENFERS, D.: *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. (Interpretation zu Kants «Kritik der Urteilskraft»)*, Köln, 1965.

LÓPEZ MOLINA, A. M.: «Sentido y funciones de la facultad de juzgar

en la reflexión kantiana sobre la naturaleza», en *Anales del Seminario de Metafísica*, 13 (1978), pp. 67-78.
—: *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*, Univ. Complutense, Madrid, 1984.
MACFARLAND, J. D.: *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1970.
MACMILLAN, R. A. C.: *The Crowing Phase of the Critical Philosophy (A Study in Kant's «Critique of Judgement»)*, Garland Publishing, Nueva York, 1970.
MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Visor, Barcelona, 1987.
PHILONENKO, A.: «L'antinomie du jugement téléologique chez Kant», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 82 (1977), pp. 13-37.
SOURIAU, M.: *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, F. Alcan, París, 1926.
TONELLI, G.: «Von der verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft», en *Kant-Studien*, 49 (1957/1958), pp. 154-166.
WETTSTEIN, R. H.: *Kants Prinzip der Urteilskraft*, Forum Academicum, Königstein/Ts., 1981.
ZUMBACH, C.: *Kant's Conception of Biological Methodology*, McGuill University Press, Montréal/Quebec, 1984.

ANTOLOGÍA

I. REFLEXIONES SOBRE FILOSOFÍA MORAL (AK., XIX)

(Selección)

1. Los antiguos confundían el derecho natural con la ética (Refl. 6579, p. 93 [1764-1768]).

2. Del *sensus moralis*. Las reglas de la prudencia no presuponen inclinación ni sentimiento algunos, sino únicamente una relación peculiar del entendimiento para con ellas. Las reglas de la moralidad comportan un sentimiento homónimo a través del cual el entendimiento se conduce del mismo modo en todos y cada uno (Refl. 6581, p. 94 [1764-1768]).

3. El *ideal* de Diógenes acerca del *summum bonum* era negativo, a saber: dolor ni vicio algunos, y el *minimum* de recursos. El de Epicuro era negativo en relación con la virtud, y el *summum bonum* de Zenón era negativo en lo tocante a la felicidad (Refl. 6583, p. 94 [1764-1768]).

4. La felicidad y el bien, la moralidad, constituyen conjuntamente el *summum bonum*.

Diógenes: la felicidad consiste en la ausencia de dolor, así como en prescindir de todo lo superfluo; la moralidad no consiste sino en la carencia del vicio.

Epicuro: la felicidad consiste en el goce máximo del placer sin contar con afán moral alguno.

Zenón: la felicidad consiste en una virtud extrema que sea ajena por completo a todo placer físico, *rectitudo*.

Summum bonum. *Maximum* de felicidad entrelazado con un *minimum* de necesidades e ingenuidad (*maximum* de virtud).

Epicuro: *Maximum* de felicidad entendida como satisfacción del mayor número de necesidades.

Zenón: *Maximum* de felicidad, cuya consecución sólo es posible a través de la virtud.

Filosofía místico-moral de Platón *(supernaturalis)*; se confunde el *terminus ad quem* con el *terminus a quo*.

Secta cínica: *minimum* de esfuerzo moral para ser moralmente buenos, manteniendo asimismo a los apetitos en una cota mínima. El hombre en su más tosca naturaleza; sistema de la ingenuidad.

El *maximum* de bienestar y de buen proceder se consigue por el *maximum* de ambos, bien en particular o conjuntamente; este último es el *maximum* de los zenonianos.

El sistema epicúreo es un ideal del goce, mientras que el ideal estoico supone un ideal de la virtud y el cínico representa un ideal del candor.

De acuerdo con el primero la buena conducta consistiría únicamente en consagrar las acciones al bienestar; conforme al segundo el bienestar se identifica con nuestros deseos de proceder correctamente. El goce alcanza su cota máxima en el primero, mientras que se mantiene bajo mínimos en el segundo.

El bienestar consiste en la correlación del deleite con los deseos; cuando ambos términos coinciden tiene lugar la satisfacción. La / satisfacción puede producirse igualmente, tanto con un deleite copioso que responda a una abigarrada serie de deseos, como con un deleite parco enfrentado a un discreto nivel de deseos. El malestar surge cuando esta relación es dispar.

El buen comportamiento consiste en la relación de la conducta con nuestras prescripciones morales, esto es, con la conciencia moral.

Todos los antiguos incurrieron en el error de acariciar ideales quiméricos. Los estoicos con su ideal del sabio que, si bien era correcto en cuanto ideal, yerra en tanto prescripción efectiva de la conducta humana (Refl. 6584, pp. 95/96 [1764-1768]).

5. Existen distintos grados de determinación de nuestro arbitrio:

1) Conforme a las leyes universales del arbitrio en general: el derecho.

2) Según leyes universales del bien en general: la bondad.

3) Con arreglo a reglas del bien particular: el egoísmo (racional).

4) De acuerdo a reglas propias de una inclinación particular: el impulso sensible.

Los motivos morales son de distintas clases:

1) El derecho ajeno.
2) El derecho propio.
3) La necesidad ajena.
4) La propia necesidad.

El provecho propio no fundamenta derecho alguno.

El provecho de muchos no les concede ningún derecho en contra de nadie.

El derecho no se fundamenta en motivaciones bondadosas (Refl. 6586, pp. 96/97 [1764-1768?/1762-1763??]).

6. Lo que contribuye a la felicidad del hombre no forma por ello parte de su perfección. Si el hombre honrado no es feliz y el depravado sí lo es, ello no se debe a la imperfección del hombre, sino al orden de la Naturaleza.

En los deberes para con uno mismo lo fundamental es el valor de la persona y no su estado (Refl. 6590, p. 98 [1764-1768?/1769?]).

7. Poseemos una actividad fundamental de la razón, según la cual no podemos por menos que intentar sintonizar nuestros actos con la razón, viéndonos censurados por ella en cuanto la contradecimos. De este modo, por ejemplo, no puedo sino rechazar la alquimia en cuanto descubro que se trata de algo imposible. Comoquiera que todos los juicios conformes a la razón se muestran válidos universal y necesariamente, síguese de ahí que me veo obligado a rechazar cuantos no sean universalmente válidos. Si bien es cierto que puedo albergar en mí dos sentimientos contradictorios, tal cosa no es posible cuando se trata de dos conocimientos contrapuestos (Refl. 6591, p. 98 [1764-1768?/1769?]).

8. Tal y como suele decirse que «es necesario que el triángulo tenga tres ángulos», debería también afirmarse que «es necesario mantener una promesa» (Refl. 6592, p. 98 [1764-1768?/1769?]).

9. No es el provecho lo que forja el derecho, sino la voluntad particular de cada uno. Cada cual ha de determinar lo

que resulta provechoso conforme a su propio criterio de acuerdo con la regla de la libertad y nadie está autorizado a juzgar a los demás en materia de utilidad, pudiendo enjuiciar únicamente su voluntad.

Cualquier colectivo puede conformar un cuerpo político según las reglas de la prudencia, aunque no se origine conforme a reglas ajustadas a derecho.

Nadie puede abdicar por completo de someter a su propia consideración todo lo relacionado con el derecho (Refl. 6594, p. 100 [1764-1768]).

10. Toda acción jurídica representa un *maximum* del libre arbitrio, siempre y cuando sea asumida recíprocamente (Refl. 6596, p. 101 [1764-1768]).

11. Los medios representan únicamente la forma de la intención o el método de la ejecución, mientras que el fin constituye la materia. Las acciones atienden desde un punto de vista racional, bien a los medios, bien al fin; en el primer caso la razón sólo determina la forma y en el segundo también la materia del propósito.

El entendimiento sólo es bueno mediatamente, en tanto que medio para otro fin o para la felicidad. Sólo cabe hallar el bien inmediato en la libertad. Pues la libertad es una capacidad de actuar aunque ello no nos complazca; se trata de una potencialidad que no está vinculada a la condición de un sentimiento particular, pues, a pesar de que siempre se oriente únicamente a lo que quiere y guarde por tanto cierta relación con el sentimiento, esta relación puede cobrar una validez universal. Únicamente el hombre puede ostentar un valor absoluto y éste consiste en la bondad de su libre arbitrio. Tal y como la libertad entraña el primer fundamento de todo cuanto se inicia, también alberga la única bondad autónoma.

El sentimiento moral no es un sentimiento originario. Tal sentimiento estriba en una ley interna de carácter necesario, la de observarse y sentirse a uno mismo desde un punto de vista externo. No es otra la peculiaridad específica de la razón: ella nos permite experimentar nuestra individualidad como un sujeto accidental, como un *accidens* de la generalidad (Refl. 6598, p. 103 [1769-1770?/1764-1768?]).

12. Acerca del ideal ético de la Antigüedad: el bien supremo. Éste es concebido ora negativa, ora positivamente, siendo entendido ya como una ausencia de vicio y dolor donde se

conjugue la inocencia con la frugalidad, ya como la alianza entre virtud y felicidad. En este último caso la felicidad puede ser presentada como una consecuencia necesaria de la virtud o bien hacerse de la virtud una forma inexcusable de alcanzar la felicidad. La primera alternativa es la adoptada por el estoicismo, mientras que la segunda sería la propia del epicureísmo. Queda, finalmente, el dilema de fundamentar el sumo bien en la Naturaleza o en la comunión con un ser supremo, esto es, la opción entre un principio natural o uno místico, tal como el que sustenta la teoría platónica.

Todo cuanto es bueno en sí mismo nos suscita un profundo respeto; sin embargo, lo que es bueno únicamente con respecto a nosotros sólo puede ser querido, mas no respetado. Respeto y amor constituyen sendas emociones que se circunscriben, respectivamente, a los ámbitos de la equidad (una idea excelsa en verdad) y de la inclinación. Aquello que hallamos digno de respeto lo estimamos sobremanera; en cambio, no siempre queremos aquello que nos resulta digno de ser amado, salvo que se halle vinculado a nosotros de una manera muy especial.

Ambas emociones están contrapuestas en alguna medida. Así, querremos beneficiarnos de una parcialidad que nos favorezca, pero nunca lograremos estimarla.

Poseemos una mayor inclinación a ser respetados que amados, si bien la tendencia de amar a los demás predomina sobre la de respetarlos, dado que, mientras el amar a los otros nos hace sentirnos superiores, el profesarles respeto nos empequeñece un poco.

Todos los móviles efectivos de nuestras acciones son patológicos (o subjetivos) y se llaman impulsos o bien son... (objetivos) y reciben el nombre de *motiva*. Éstos pueden ser pragmáticos o morales. Los / imperativos pragmáticos universales también son categóricos, a pesar de que, en tanto que pragmáticas, tales proposiciones indican lo que uno quiere y no lo que debiera querer (Refl. 6601, pp. 104-105 [1769-1770?/ 1764-1768??]).

13. Existe un libre albedrío que no alberga propósito alguno con respecto a la propia felicidad, sino que la presupone. La perfección característica de un / ser que actúa libremente consiste en no someter dicha libertad a la inclinación ni a ninguna etiología extraña en general. La principal regla externa de una buena acción no es la de compadecerse con la felicidad ajena, sino con el propio arbitrio y, al igual que la per-

fección de un sujeto no se cifra en su dicha, sino en que su *estado se vea subordinado a la libertad*, la perfección general estriba en que las acciones se hallen bajo leyes universales de la libertad (Refl. 6605, pp. 105-106 [1769-1770?/1764-1768??]).

14. El sistema de un egoísmo refinado se diferencia de la concepción de una virtud autosuficiente en que ésta quiere a la virtud por sí misma y no puede esperar recompensa a su pureza por parte de un juez omnipresente. Amar a la virtud constituye la esperanza de ser feliz y esto la fortalece para contrarrestar el desagrado a que se ve ligada. En el primer sistema, por el contrario, la esperanza de felicidad constituye propiamente un fundamento de acciones prudentes, que, si bien pueden tener efectos idénticos a las fundamentadas en la virtud, no se ejecutan por mor de los mismos principios (Refl. 6606, p. 106 [1769-1772?]).

15. Los antiguos no coordinaban felicidad y virtud, sino que las subordinaban, puesto que, si ambas constituyen elementos diversos cuyos medios también son distintos, entran a menudo en conflicto. La doctrina estoica es la más genuina en lo tocante a la pureza moral, pero es asimismo la menos adecuada a la naturaleza del hombre, al tiempo que la más fácil de observar. La doctrina epicúrea es menos correcta, mas plenamente adecuada a las inclinaciones humanas. La cínica es, en teoría, la más adecuada a la naturaleza humana, resultando, sin embargo, la menos natural a la hora de ser ejecutada, puesto que precisa del ideal de una educación propiciada por la sociedad civil.

El ideal estoico es el que mejor le cuadra a un ideal moral puro, pero *in concreto* no se compadece bien con la naturaleza humana; es cierto que el hombre debe comportarse así, mas no es verdad que lo haga de hecho. El ideal / de Epicuro es falso conforme a la regla moral pura y a la teoría de los principios éticos, aunque resulte correcto en las doctrinas morales, al ser el que más conviene a la voluntad humana. El ideal cínico se refiere *sólo* a los *medios* y es correcto en la teoría, si bien resulta muy difícil poner en práctica sus normas (Refl. 6607, pp. 106-107 [1769-1772?]).

16. La moralidad es una subordinación objetiva de la voluntad a las motivaciones de la razón. La sensibilidad (práctica) una *subordinatio* de la voluntad a la inclinación.

Las inclinaciones coordinadas por la razón dan lugar a la

felicidad, esto es, al bienestar resultante de la satisfacción duradera de todas nuestras inclinaciones. Las inclinaciones por sí solas, cuando hacen desatender la satisfacción de las demás, se contraponen a la felicidad. Asimismo las pasiones se contraponen de modo natural tanto a la felicidad como a la moralidad. Y, por otra parte, la felicidad sólo puede coincidir por casualidad con la moralidad *(actualiter sive subjectiva)*; únicamente coincide con ella de un modo necesario *objective*, es decir, con la dignidad de ser feliz (Refl. 6610, p. 107 [1769-1770?/1764-1768??]).

17. El concepto, la idea y lo ideal. El concepto es una característica distintiva universal. Únicamente el concepto *a priori* posee verdadera universalidad y constituye el principio de las reglas. Acerca de la virtud sólo es posible formarse un juicio con arreglo a conceptos y, desde luego, a conceptos *a priori*. Las imágenes basadas en intuiciones o en la experiencia no proporcionan ley alguna, sino meros ejemplos, los cuales precisan de un concepto *a priori* para ser enjuiciados. Muchos se muestran incapaces de deducir sus principios a partir de conceptos.

La idea es el conocimiento *a priori* (del entendimiento puro) gracias al cual se posibilita el objeto; la idea sirve de principio al ámbito de lo práctico objetivo y entraña la mayor perfección de cualquier propósito.

Un ideal es la representación de cierto objeto sensible conforme a una idea y a la perfección intelectual de ésta (Refl. 6611, p. 108 [1769-1170?/1764-1768??]).

18. El contento basado en la emancipación del dolor representa el bienestar.

El contento que estriba en la satisfacción de las necesidades da lugar a la felicidad.

El contento que se origina en un bienestar basado en la independencia con respecto a las cosas externas constituye la autosatisfacción (Refl. 6616, p. 111 [1769-1770?/ 1764-1768??]).

19. La principal característica del epicureísmo es la de colocar los principios de la ejecución por debajo de los del discernimiento, justo al contrario que Zenón (Refl. 6619, p. 112 [1769-1775]).

20. (La habilidad que posee fines buenos e intachables es sabiduría.)

Ciencias prácticas:

1) La habilidad (el fin es arbitrario; imperativo problemático);

2) La sagacidad (imperativo categórico);

3) La moralidad (imperativo apodíctico);

4) Sabiduría. (Sabiduría es una moralidad que se ve auxiliada —administrada— por la prudencia o sagacidad.) (Refl. 6618, p. 112 [1769-1775].)

21. Epicuro antepone los fundamentos subjetivos de la ejecución, que nos mueven a actuar, a los fundamentos objetivos del *discernimiento*. Al contrario que Zenón. Cuando Epicuro lo basa todo en los estímulos corporales, más parece tratarse de un intento por explicar las decisiones humanas que de una prescripción. Incluso los *mayores* gozos *espirituales* encuentran el fundamento de su aprobación en un concepto intelectual, pero sus *elateres* en la sensibilidad.

Resulta curioso que la representación del provecho y del honor sea incapaz de proporcionar una resolución virtuosa tan fuerte como el puro modelo de la virtud misma; e incluso, cuando uno se ve secretamente / impulsado por la perspectiva del honor, sólo actúa con arreglo a la oculta convicción de que los principios de la virtud hubieran podido indicarlo así. Hemos de escamotear a nuestros propios ojos el mecanismo de nuestros impulsos egoístas.

El medio más eficaz de estimular a los hombres hacia lo moralmente bueno es la representación de la virtud pura, lo cual muestra claramente que uno sólo puede estimarse a sí mismo en cuanto se conforme a ella, así como que éste es el único medio de llegar a ser querido y apreciado por los demás, e igualmente que, aunque no se le persiga de modo consciente, el mayor sosiego acompaña a la ejecución del bien. Han de estimularse las inclinaciones que mejor se compadecen con la moralidad: pundonor, sociabilidad, libertad.

Por lo tanto, la praxis de la moralidad consiste en conformar tanto a las inclinaciones como al gusto de manera que nos capacitemos para desatender nuestros placeres y conciliar nuestras acciones con los principios morales.

(La promesa de un provecho inmediato bien pudiera estimular casualmente una acción idéntica a la ordenada por la moralidad. Sin embargo, es de todo punto imposible someter tal acción a una regla universal en base a motivaciones egoístas que no cuenten para nada con un móvil de carácter moral.) (Refl. 6619, pp. 112-113 [1769-1770?/1764-1768??].)

22. No se le puede reprochar a Epicuro el haber basado todos los impulsos de la Naturaleza en la sensibilidad corporal, por cuanto siempre antepuso ciertos fines a los placeres corporales. La Naturaleza ha depositado éstos en nosotros para estimularnos; sin embargo, con suma frecuencia debemos anteponer propósitos más nobles de muy otro signo, ante los que languidece la satisfacción de aquellos estímulos (Refl. 6620, p. 113 [1769-1770?/1764-1768??]).

23. La doctrina de la virtud, antes que limitar los placeres de la sensibilidad, muestra más bien los distintos modos entre los cuales cabe elegir aquellos que mejor se compadezcan con la regla de un asentimiento universal, lo que sin duda viene a constituir la mejor regla de prudencia en general. Abandonar esta pauta en aras del máximo provecho según el caso provoca un gran desasosiego dentro de nuestro ánimo.

La Naturaleza parece haber sometido en último término todas nuestras acciones a las exigencias sensibles. Ahora bien, al mismo tiempo se hacía necesario que nuestro entendimiento proyectara reglas universales conforme a las cuales organizar nuestros afanes de felicidad, armonizándolos entre sí, a fin de que nuestros ciegos impulsos no nos tengan de aquí para allá en pos de una presunta dicha. En este sempiterno antagonismo se hacía necesario un juicio imparcial e independiente de toda inclinación que proyectara reglas gracias tan sólo a la voluntad pura, reglas válidas para cualquier hombre y situación, que comportarían la mayor / armonía del sujeto consigo mismo y con los demás. En estas reglas habrían de caber las condiciones fundamentales bajo las cuales pudiera prestarse atención a los impulsos, de modo que su observancia representase un objeto de nuestra voluntad por sí mismo, objeto que habríamos de perseguir a costa de sacrificar nuestra felicidad en aras de una forma más estable y auténtica.

Epicuro sitúa la finalidad de toda acción virtuosa en la relación del objeto con la sensibilidad, esto es, en la satisfacción de las inclinaciones, contradistinguiendo la virtud del vicio únicamente por el medio que adopte la razón.

Zenón ciñe los objetivos virtuosos al plano intelectual y a la victoria sobre la sensibilidad.

A su parecer el propio asentimiento constituía la única felicidad verdadera. Las contingencias relativas al estado no afectarían en absoluto al valor intrínseco de la persona (Refl. 6621, pp. 114-115 [1769-1770?/1764-1768??]).

24. Si un sentimiento particular fuera la causa del distingo moral, entonces la reprobación del vicio descansaría, en última instancia, en la repugnancia o en la sensación de desagrado que acompañase a su representación, venciendo así la motivación ética a todas las otras de un modo natural. O, cuando menos, juzgamos que debiera salir victoriosa en buena ley. De hecho, detestamos en los demás todo aquello que consideramos como digno de ser aborrecido. Sin embargo, solemos odiar más en los otros cuanto nos resulta perjudicial que su maldad moral, si bien es cierto que menospreciamos y reprobamos a una persona en base a su voluntad (Refl. 6623, p. 115 [1769-1770?/1764-1768?]).

25. Las teorías de los antiguos parecen pretender unificar los dos elementos o condiciones esenciales del bien supremo: felicidad y moralidad. Diógenes de modo negativo, en la ingenuidad natural. Epicuro reduciendo la moralidad a felicidad efectiva. Zenón convirtiendo la felicidad en una moralidad autosuficiente. Los sistemas modernos intentan hallar el principio del discernimiento moral. Salvo quienes lo hacen derivar de una fuente empírica (la costumbre o el gobierno), el resto se divide en dos grandes grupos: los moralistas de la razón pura o los partidarios del sentimiento moral. Entre los primeros la regla de la veracidad se impone como la pauta ética primigenia, de la que Wolff toma el concepto de perfección. Ahora bien, el concepto genérico de perfección no resulta comprensible por sí mismo y de él no se deriva juicio práctico alguno, tratándose más bien de un concepto derivado que sirve para adjetivar casos particulares. A partir de este concepto (que no sirve para determinar con exactitud lo que sea placer o dolor) se ven derivadas todas las prescripciones prácticas (reglas tautológicas en el sentido de que se debe hacer lo bueno) tanto con respecto a la moralidad como en lo tocante a la felicidad, sin reparar en esta disquisición (Refl. 6624, p. 116 [1769-1770?/1764-1768?]).

26. Todo sistema deriva la moralidad, o bien de la razón, o bien del sentimiento (por la imposición del gobierno y por la costumbre).

Los que parten de la razón arrancan, ya de la verdad, ya de la perfección (el término medio entre las inclinaciones: Aristóteles). Wolff convertía el término genérico de perfección en principio de determinación sin especificar las condiciones bajo las cuales resultan buenos los objetivos y las accio-

nes que hayan de merecer tal calificativo (Refl. 6625, p. 116 [1769-1770?/1764-1768?]).

27. La doctrina del sentimiento moral constituye más bien una hipótesis destinada a explicar el fenómeno del asentimiento que concedemos a cierta clase de / acciones y no una teoría con pretensiones de establecer tanto las máximas como los primeros principios con validez objetiva respecto a lo que se debe sancionar o reprobar, hacer u omitir (Refl. 6626, páginas 116-117 [1679-1770?/1764-1768?]).

28. Las condiciones sin las cuales el *asentimiento* de una acción (ya sea ésta negativa o positiva, según se trate de una voluntad permisiva o realmente sancionadora) no puede ser universal (esto es, quedar bajo un principio universal de la razón) constituyen condiciones *morales*. Éstas configuran las acciones que se compadecen con ellas y las autorizan delimitándolas de las patológicas (Refl. 6627, p. 117 [1769-1770?/1764-1768?]).

29. La primera indagación es la de averiguar cuáles son los *principia prima diiudicationes moralis* (reglas teóricas del discernimiento), es decir, cuáles son las máximas supremas de la moralidad y cuál su ley suprema.

2. Cuál es la regla de aplicación a un objeto del discernimiento (simpatía del otro y un espectador imparcial). 3. ¿Por qué medio se convierten las condiciones morales en *motiva*, es decir, en qué estriba su *vis movens* y por tanto su aplicación en el sujeto? El *motivum* primaria y esencialmente vinculado con la moralidad no es otro que la dignidad de ser feliz (Refl. 6628, p. 117 [1769-1770?/1764-1768?]).

30. Si las buenas acciones no reportaran jamás ventaja alguna y la dicha / fuera únicamente un premio a la astucia o una especie de lotería en la ruleta del azar, cualquier hombre sensato seguiría la regla moral en base al sentimiento, eludiendo su máximo perjuicio en base a la mayor belleza. Si pudiera obtenerse de modo inmediato la felicidad por este medio, la belleza moral quedaría enteramente devorada por el egoísmo y nunca podría obtenerse la estima del mérito. En este orden de cosas, ser virtuoso conforme a leyes universales comporta una ventaja natural, aunque el vicio también pueda representar excepcionalmente un medio para el placer; con todo, la virtud no conlleva un provecho seguro: sus motivacio-

nes han de asociarse con el beneficio que logra (Refl. 6629, pp. 117-118 [1769-1770?/1764-1768?/1771-1772?]).

31. Cabe distinguir entre el contento con uno mismo y el mostrarse satisfecho con la propia situación (lo primero se refiere a la buena conducta, lo segundo atañe al bienestar). El estoico decía: uno puede hallarse contento con su estado siempre que esté satisfecho de sí mismo; el epicúreo: se puede estar contento con uno mismo si nos satisface la situación que nosotros mismos hemos creado (Refl. 6632, p. 120 [1769-1770?/1771-1772?]).

32. Los principios supremos de la *diiucatio moralis* son sin duda racionales, mas meramente *principia formalia.* Tales principios no determinan fin alguno, sino sólo la forma moral de todo fin; a partir de dicha forma se encuentran *in concreto principia prima materialia* (Refl. 6633, p. 120 [1769-1770?/1771-1772?]).

33. El principio de Hutcheson es antifilosófico, ya que aduce un nuevo sentimiento como fundamento de la dilucidación, reconociendo principios objetivos en las leyes de la sensibilidad.

El principio de Wolff es antifilosófico, porque erige hueras sentencias en principios y coloca el *abstractum* de la cuestión por delante del principio de su conocimiento. Es algo así como si se quisiera buscar el fundamento del hambre en el anhelo de felicidad.

El ideal de Cristo tiene la particularidad de que no sólo convierte la idea de la pureza moral en el principio del discernimiento, sino que también hace de ella la pauta irremisible de las acciones, en la norma conforme a la cual deben verse *juzgadas* éstas. La incapacidad que queramos pretextar no es del todo evidente y ésa es la causa de que el ideal de la santidad suscite la máxima zozobra. La religión cristiana supera ésta aseverando que Dios cumplimenta esta carencia de santidad (con lo cual no nos absuelve de la incapacidad intrínseca a la observancia de la norma). Quien crea que sólo cabe hacerse digno y susceptible de ese cumplimiento a través de un esfuerzo natural se encuentra con el Cristo práctico. Pero quien piensa, por el contrario, que ha de mantenerse meramente pasivo / en lo tocante a la configuración de su corazón y de sus sentimientos, limitándose a incitar a la divinidad con ciertos ritos religiosos, a fin de que les sea otorgada la

santidad... [*el texto se interrumpe aquí*] (Refl. 6634, pp. 120-121 [1769-1769?/1764-1768?]).

34. Todo sistema moral:

1) deriva sus principios de lo contingente y arbitrario: la costumbre y la ley civil; /
2) de fundamentos necesarios y naturales, basados, sin embargo, en meras inclinaciones egoístas: Mandeville, Helvetius;
3) del sentimiento moral:

1. del conocimiento de Dios a través de la razón: teológico;
2. de la naturaleza e índole de la propia acción:

a) verdad,
b) perfección. (Refl. 6637, pp. 121-122 [1769-1770?/ 1764-1768?].)

35. La imposición de una acción *per motiva* es práctica en general, constituyendo una obligación cuando se da *per motiva moralia*.
Es un error calificar de moralmente necesario a todo cuanto es necesario prácticamente (Refl. 6638, p. 122 [1769-1770?/ 1764-1768?]).

36. La *necessitas* (objetivamente) categórica es la necesidad conforme a leyes de la voluntad pura, la hipotética o condicional la conforme a leyes de la voluntad afectada (por inclinaciones) (Refl. 6639, p. 122 [1769-1770?/1764-1768?]).

37. Los *imperativi* no atañen jamás a las cosas físicamente necesarias, porque en ellas lo objetivo y lo subjetivo constituyen una única cosa, sino sólo a los seres libres y contingentes (Refl. 6640, p. 122 [1769-1770?/ 1764-1768?]).

38. El método de la moral no ha de partir del protoprincipio de la libertad ni de los conceptos más sencillos, así como tampoco de experiencias aisladas, debiendo comenzar por la mediación de las leyes universales que observamos *in concreto* (Refl. 6641, p. 122 [1769?]).

39. En el fondo del filósofo intelectual de la moral subyace el *principium* de la verdad como instrumento de un buen discernimiento. Pues aquello cuya máxima puede ser expuesta públicamente es bueno. De ahí que / cuanto atente moralmente contra la verdad sea moralmente malo, porque [el mentiroso] asume una máxima diferente a la que confiesa. (Sistema moral de la ciencia. Vicio es sinónimo de ignorancia. Crisipo.) (Refl. 6642, pp. 112-123 [1769?].)

40. ¿Cómo puede constituir el arbitrio el fundamento de una ley? Aquello que supone el fundamento de una conformidad necesaria entre una voluntad y la voluntad de algún otro da lugar a una ley. Pues nadie queda obligado salvo por su conformidad; si bien ésta puede ser casual o necesaria (Refl. 6645, p. 123 [1769-1775]).

41. Una acción que sea buena en y por sí misma ha de ser necesariamente buena para cualquiera, independientemente de todo sentimiento (Refl. 6648, p. 124 [1769-1775]).

42. Una acción buena (o mala) desde un punto de vista meramente pragmático es moralmente indiferente (Refl. 6649, p. 124 [1769-1775]).

43. Cabe distinguir entre la perfección del hombre y la perfección del estado, esto es, entre la perfección *sensu stricto* y el bienestar (Refl. 6656, p. 125 [1769?/1764-1768?]).

44. Tampoco se puede decir que la suprema regla moral guarde relación con la perfección ajena; pues no es su perfección, sino su voluntad, lo que me obliga (Refl. 6657, p. 125 [1769?/1770-1771?/1773-1775?/1771?]).

45. Vivir de acuerdo con la Naturaleza no significa vivir conforme a los instintos naturales, sino con arreglo a la idea que subyace como fundamento a la Naturaleza. Naturaleza y libertad se contraponen; la ley moral no es una ley / natural. Los animales viven patológicamente conforme a su Naturaleza, el hombre no ha de... [*el texto se interrumpe aquí*] (Refl. 6658, pp. 125-126 [1769?/1770-1771?/1773-1775?/1771?]).

46. Las leyes morales coaccionan y constituyen los fundamentos de una constricción posible en una criatura susceptible de errar; tales leyes limitan su libertad a cometer el mal (Refl. 6661, p. 126 [1769-1770?/1764-1768?]).

47. Como las acciones sólo son categóricamente buenas en tanto que son morales y la propia felicidad sólo es buena en cuanto coincide con ello, no existe *necessitas objectiva stricta* salvo la debida a *motiva moralia*. Por lo tanto, toda coacción objetiva es de carácter moral; así pues, yo puedo coaccionar a otro moral o patológicamente (de modo subjetivo) (Refl. 6662, pp. 126-127 [1769-1770?/1764-1768??]).

48. La cuestión es si un hombre, en la medida en que posee razón, puede verse motivado por fundamentos morales y cuál es el papel del corazón en todo esto; ¿acaso puede ser bueno un ingenuo?
El buen corazón no consiste en la capacidad del discernimiento moral, sino en la fuerza de los móviles morales (Refl. 6664, p. 127 [1769-1770?/1764-1768??]).

49. El hombre ha de ser constreñido moralmente y, si no ejecuta el bien de buen grado, ello no se debe a que posea malas inclinaciones, sino al hecho de tener en general inclinaciones que no se hallan enteramente bajo su control. Si cupiera extraer los principios del buen comportamiento de la cantera de los deseos y de las inclinaciones, todos seríamos unos santos (Refl. 6665, p. 127 [1769-1770?/1764-1768?]).

50. El derecho es aquello que permite conciliar dos o más voluntades. (Cuanto resulta necesario en virtud del derecho se denomina obligación.) Uno posee un derecho con respecto a algún otro cuando su voluntad particular puede ser considerada como idéntica a la voluntad común. Al buscar la regla que dependa necesariamente de la voluntad colectiva, se halla aquella condición de la voluntad que resulta necesaria para conferirle una validez universal. Cabe comparar las relaciones propias del derecho con las que mantienen los cuerpos entre sí. Todo cuerpo se halla en reposo con respecto a los otros, salvo que sea movido por ellos, y, de igual modo, cada cual posee con respecto a los demás deberes de omisión, a no ser que éstos constituyan con él una voluntad común o modifiquen su estado en contra de su voluntad: *actio est aequalis reactione*. Cuanto más incide un cuerpo de gran tamaño en otro más pequeño tanto mayor será la reacción de este último. El centro de gravedad comunitario, esto es, la voluntad común, permanece idéntico tanto antes como después de la acción (Refl. 6667, p. 128 [1769-1770?/1772?]).

51. La regla moral dice así: «haz aquello que te parezca bueno para algún otro»; la regla del derecho reza como sigue: «haz aquello que coincida con la regla universal de las acciones, en tanto que cada cual hace cuanto le parece bueno para sí mismo» (Refl. 6669, p. 129 [1769-1770?/1764-1768?]).

52. Resulta curioso que los hombres se enardezcan más con la belleza moral de las acciones que con la hermosura de la obligatoriedad. Ello puede deberse, bien a que presuponen esto último como necesario, bien al hecho de que los hombres advierten pronto la imposibilidad de cumplir las reglas del derecho en toda su extensión (Refl. 6671, p. 129 [1769-1770?/1770-1771?/1764-1768?]).

53. Lo que es considerado universalmente como posible conforme a la regla de la voluntad pura y universal constituye el derecho; lo que es considerado universalmente como posible con arreglo a la regla de la inclinación representa [*el texto se interrumpe aquí*]. (La regla de la inclinación particular es egoísta y amoral.)

La regla universalmente válida de la inclinación representa una regla de la felicidad, puesto que la conveniencia es el denominador común a toda inclinación y la felicidad es su *abstractum*. Quien comete una injusticia se hace con ello acreedor de la hostilidad de todo hombre; quien no es benévolo puede ser tan dichoso como sea capaz de hacerse, pero no será digno de ser amado por nadie.

Si los hombres y los gobiernos actuaran sin excepción de acuerdo con las reglas del derecho, se harían innecesarios los deberes relativos a la bondad.

Los juicios acerca del derecho y de la obligatoriedad corresponden a las reglas de la / *voluntas pura* y son los más sencillos; los de la bondad atañen a las inclinaciones, a cuanto afecta al bienestar y resultan arduos de adoptar (Refl. 6672, pp. 129-130 [1769-1770?/1764-1768?]).

54. Las leyes morales constituyen principios de la voluntad divina. Ésta representa un fundamento de la nuestra, fundamento que conecta la felicidad con el buen comportamiento de acuerdo con la bondad y la justicia.

De no existir Dios desaparecerían todos nuestros deberes, porque se daría el despropósito de que el bienestar no coincidiera con el buen obrar y tal despropósito vendría a disculpar a los demás.

Yo debo ser justo con los otros, pero ¿quién me asegura a mí mis propios derechos? (Refl. 6674, p. 130 [1769?/1764-1768?/1771?].)

55. El sentimiento moral no ha de anteceder al enjuiciamiento, sino proseguirle, sólo para hacer entrar en escena a las inclinaciones; cuando el sentimiento —por ejemplo, la compasión— precede a la máxima, se produce un juicio falso (Refl. 6677, p. 130 [1769?/1764-1768?]).

56. Existen leyes arbitrarias y leyes naturales. Las primeras tienen un autor, las segundas un *legislator* (Refl. 6680, p. 131 [1769-1770?/1764-1768]).

57. (La coincidencia de la voluntad con la forma de la razón puede verse determinada *a priori* y constituye un bienestar provisto de validez universal.)

Cuando los primeros principios de la moralidad dimanan de la razón, la cuestión es si la divergencia con los preceptos de la moral debe atribuirse al error o a la maldad de la voluntad.

(*Responsio*: el falso juicio moral supone el punto flaco de la razón frente a los prejuicios del egoísmo, imputándose a esta impotencia de la razón ante las inclinaciones aquella acción contraria al juicio moral. La razón sólo incide en el espíritu puro, por lo que el hombre ha de acercarse a lo universal a través de motivaciones tales como el honor, aprovechando alguna otra inclinación o el sosiego de la responsabilidad. La endeble representación de este juez extraño deja inactivo al juicio de la razón. Toda esta serie de sensaciones auxiliares atañen a aquello que se une a la acción en virtud del juicio de la razón y no a causa del azar o de la necesidad física. Se / trata de que, cuando sea dada a conocer, la consecuencia de una acción resulte conforme con la regla válida universalmente.) (Refl. 6688, pp. 133-134 [1770/1771?/1775-1777?/1769??/1764-1768??].)

58. Tal y como la razón procede con los sentidos, otro tanto hace la voluntad con las inclinaciones. El juicio basado en la inclinación es una apariencia y sólo es válido para el sujeto; el juicio sustentado por la razón constituye un concepto que es válido también para el objeto. Aquellas inclinaciones que concuerdan con todas las otras representan incli-

naciones morales y tienen su origen en el afecto (Refl. 6690, p. 134 [1770-1771?/1775-1777?/1769??]).

59. Se discute sobre si los juicios morales deben encarar las acciones como buenas o como agradables. En el primer caso sólo está en juego la índole de las acciones, que es idéntica para cada entendimiento, lo cual permite que el juicio sea emitido por la razón; en el segundo caso se juzga en base al sentimiento, el cual no es necesariamente de igual modo válido para todos (Refl. 6691, p. 134 [1770-1771?/1775-1777?/1769??]).

60. Existe un sentimiento moral; sin embargo, este sentimiento moral no constituye un fundamento del juicio, sino de la inclinación (Refl. 6696, p. 135 [1770-1771?/1773-1775?]).

61. El puro arbitrio representa la libertad (Refl. 6697, página 135 [1770-1771?/1773-1775?/1769??]).

62. Las prescripciones morales valen para todo ser racional y libre, cualesquiera que sean las inclinaciones.

La obligación es también idéntica independientemente de la inclinación que haya de contrarrestar; esta variable sólo ha de ser tenida en cuenta a la hora de imputar una acción, terreno en el que sí es importante determinar el grado de libertad que cabe atribuir al sujeto de dicha acción (Refl. 6698, p. 135 [1770-1771?/1773-1775?/1769??]).

63. La envergadura de la obligación no se corresponde con la del bien que deba acontecer, sino con la medida de su conformidad con la regla moral; por lo tanto, el calibre de la obligación tiene que ver con la forma, y no con la materia, de las acciones (Refl. 6704, p. 136 [1770-1771?/1773-1775?]).

64. Por lo que respecta a la moralidad, la pregunta es si debe fortalecerse la autoridad del entendimiento o cabe conceder al sentimiento cierta primacía sobre éste gracias a determinados recursos.

El hombre incivilizado sólo posee sentimientos basados en los sentidos, el culto en base a conceptos y reglas. El mejor modo de configurar el sentimiento moral dentro del proceso educativo es poner de relieve los signos de una aversión inmediata al vicio; pundonor (Refl. 6707, p. 137 [1772/1773-1775?/1771?]).

65. Tal y como hay un triple *respectus*: 1. la sustancia y el *accidens*, 2. la parte en un todo, 3. el efecto y la causa; de igual modo existe una división tripartita dentro de la moral: 1. deberes para con uno mismo, 2. ante los demás hombres (*a*. que no se contraponen, *b*. que se vinculan por mor de un fundamento común. Derecho y amor). Es decir, posibilidad, existencia y necesidad morales. En la naturaleza del hombre hay algo que no puede modificar por sí mismo. Se trata del carácter anímico. Algo a lo que el hombre se ve sometido como un animal (Refl. 6709, p. 138 [1772-1773/1775?/1771?]).

66. El valor de una acción o incluso el de una persona viene siempre dado por su relación con el todo. Y esto sólo es posible mediante un acuerdo con las condiciones de una regla universal (Refl. 6711, p. 138 [1772-1773/1775?/1771?]).

67. Todo cuanto agrada de modo necesario sin relación con lo subjetivo complace objetivamente. Lo que complace en base a la razón agrada de modo /necesario y, por tanto, objetivamente; existe, pues, algo objetivamente necesario que confiere tales características a las buenas acciones.

La personalidad consiste en la independencia de las inclinaciones por parte de la voluntad. Así pues, la moralidad supone una coincidencia con la personalidad.

La volición de ser feliz es algo necesario, pero la concreción es harto contingente al tener que descender al terreno de las inclinaciones (Refl. 6713, pp. 138-139 [1772/1773-1775?/1771?]).

68. Los *motiva moralia* han de ser puros y no estar entremezclados con *stimuli*, ni presentados junto con *motiva* de la sagacidad.

La validez universal de la voluntad es posible de dos maneras, o bien la voluntad particular de alguien sirve de fundamento a la voluntad de todos, o bien la voluntad de todos sirve de fundamento a la voluntad particular de cada uno.

Lo primero sólo es posible cuando la voluntad particular en cuestión es buena; sin embargo, para la coincidencia de cada voluntad particular no existe otra regla salvo la de restringirse a la segunda fórmula. Nos hallamos ante el amor y la ley (Refl. 6718, p. 140 [1772?/1773-1778?]).

69. La potencia impulsiva de las motivaciones morales es la más débil; algo más fuerte es la inducida por las motiva-

ciones pragmáticas, siéndolo todavía más la originada en las motivaciones patológicas. Es decir, todo lo contrario a la regla del discernimiento. Ahora bien, en lugar de fortalecer los móviles de la moralidad y debilitar los de la sensibilidad, no se ha de aliar a estos últimos con los primeros, pues con ello se logran acciones correctas, pero no hombres mejores (Reflexión 6722, p. 141 [1772?/1773-1775?]).

70. La principal dificultad en la discusión sobre el *principium* de la moral se cifra en lo siguiente: cómo es posible un *imperativus* categórico que no sea condicional, esto es, que no se halle *sub conditione problematica* ni *apodictica* (de la habilidad. Sagacidad). Tal imperativo expresa lo que es originariamente bueno. Es admirable que lo primordialmente bueno, la condición de todo cuanto complace, sólo corresponda a una voluntad. La causa de ello es que toda perfección, e incluso la idea y realidad de la misma, / presupone una voluntad, al igual que tanto lo casual como lo causal tienen su origen en la libertad. La necesidad del juicio se basa en la universalidad o ésta en aquélla. Por consiguiente, el fundamento de la necesidad que enuncian los principios morales descansa en la validez universal de los principios de la voluntad (necesaria sin excepción, *absolute*, lo que significa necesaria, no internamente, sino en general) (Refl. 6725, pp. 141-142 [1772]).

71. Una acción es injusta siempre y cuando resulte imposible que otros presuman tales principios en nosotros; por ejemplo, la mentira. No es posible engañar a otro avisado de que pretendo conculcar un pacto. Es de todo punto imposible querer sancionar como universal una acción así. Quien, poseyendo tales máximas, no pudiera pasarlas por alto cuando los otros las tengan también, sería un ser insociable. El hombre afable desea que todos fueran como él; el insociable justo lo contrario. El justo lo exige. La justicia es un fundamento que posibilita la sociedad, aun a regañadientes. La bondad es un impulso para la sociedad. Exige a los otros aquello que quieras ver exigido de ti por su parte (Refl. 6734, p. 144 [1772?/1773-1775?/1776-1778?]).

72. El supremo *principium* formal de la moralidad ha de ser la veracidad. Pues gracias a ella nos vemos liberados de cualquier otra obligación que nos impongan los demás, mas nunca de ella misma (Refl. 6737, p. 145 [1772?/1776-1778??]).

73. No hay instintos morales basados en el placer que resulten tan eficaces para suscitar buenas acciones como la aversión que la inhibición de practicarlas provoca en nosotros (Refl. 6748, p. 147 [1772?/1769?]).

74. Nuestro mayor placer no estriba en las acciones moralmente buenas, aunque lo consideremos como el placer supremo, esto es, como el placer que merece la mayor aprobación por sí mismo.

Las máximas morales acaban por reportar en base a la costumbre un sentimiento ante la moralidad (Refl. 6749, p. 147 [1772?/1769?]).

75. La religión no es un fundamento de la moral, sino al revés.

1) Si la moralidad se basara en el conocimiento de la existencia divina, la conciencia de la moralidad se hallaría vinculada con la existencia divina.

2) Nosotros no podemos reconocer la bondad de la voluntad divina.

3) La *vis obligatoria* subyace a la relación moral de la voluntad divina con la nuestra (Refl. 6759, p. 150 [1772?]).

76. El principio del discernimiento moral no es la voluntad divina, como tampoco lo es el término medio de Aristóteles, ni el concepto universal de perfección, ni asimismo lo son el concepto universal de felicidad, la felicidad particular, ni el sentimiento o gusto moral, sino que lo es la razón.

El juicio moral de asentimiento o desaprobación es emitido por el entendimiento, la sensación moral de agrado o aversión se debe al sentimiento moral, bien entendido que el juicio moral no se origina en ese sentimiento, sino viceversa. Todo sentimiento moral estriba en un juicio moral presupuesto por el entendimiento.

Incluso podemos sancionar o reprobar y hasta encontrar digna de aborrecimiento una determinada acción sin que se manifieste tal sentimiento. La aversión irá apareciendo con la práctica. Instinto moral.

Los deberes éticos cuentan más en su ejecución con el sentimiento que con los conceptos morales, al contrario que los jurídicos; a ello se debe que sólo estos últimos posean reglas determinadas, cosa que impide en el primer caso la comparación con mi sentimiento. No obstante, una buena ac-

ción puede acontecer por mor de conceptos o principios morales sin que concurra sentimiento alguno: el perdón carente de compasión o la fidelidad conyugal desprovista de amor serían muestras de ello. Y aún más a menudo se da el caso opuesto, esto es, por mor del sentimiento en ausencia de principios: instinto. Toda manifestación de amor es, al igual que el respeto, un tipo de sentimiento. Aquélla puede no darse y, en lo tocante a Dios, sólo es posible lo segundo. Siempre estimamos más la bondad basada en el sentimiento que la sustentada en principios (si bien la primera haya de adaptarse a la segunda), ya que éstos son variables y a menudo falsos. Los principios son demasiado débiles y pueden ser vencidos con sofisterías (Refl. 6760, pp. 151-152 [1772]).

77. Por lo que respecta a los motivos subjetivos, a los estímulos, de la moralidad, el entendimiento cuenta con un valioso recurso: el deseo de poner en práctica una buena voluntad; sin embargo, los pesos que deben inclinar a los hombres no pueden ser tomados sino de la sensibilidad, aunque tales resortes deban quedar convenientemente ajustados merced al entendimiento. Con todo, pienso que la virtud ha de verse parcialmente despojada de ciertos rasgos de resignación y doblegamiento, algo que no logra sino extenuar al hombre y hacer flaquear su confianza en sí mismo; no me estoy refiriendo únicamente a la renuncia a la comodidad, sino a la de ese egoísmo que no excluye la inclinación al bienestar / y, en cambio, no da cabida al amor propio.

La virtud hacia uno mismo cobra fuerzas en la misma medida que se fortalecen las virtudes para con los demás, si bien éstas amansan y moderan el vigor. Los bríos del corcel han de ser aplacados para que pueda tomar sus riendas el centauro humano (Refl. 6763, pp. 153-154 [1772]).

78. Aquella acción cuya intención —considerada como regla universal— se contraponga necesariamente a sí misma u a otra se revela moralmente imposible.

El ánimo que se ajusta en sus acciones al principio universal de la regla es moral. Cuando la voluntad se somete a la forma del entendimiento en general (Refl. 6765, p. 154 [1772?/1776-1778?]).

79. Moralidad es sinónimo de libertad bajo leyes.

La libertad bajo leyes internas constituye la obligación

ética, mientras que la libertad sometida a leyes externas representa la obligación jurídica.

La ley supone la delimitación de la libertad merced a condiciones universales de su acuerdo consigo misma (Refl. 6767, p. 155 [1772?/1769?/1764-1768?]).

80. Al autor de una coacción externa conforme a la ley se le llama legislador. Éste no es siempre el autor de la ley. Desde luego, la ley moral de la razón es santa (esto es, carente de todo error o defecto) y representa el prototipo de la perfección, así como la pauta de enjuiciamiento de cuanto haya de valioso e indigno en las acciones. Y por ello la ley divina es también santa e inexorable (Refl. 6769, p. 156 [1772?/1776-1778?]).

81. La voluntad divina es el ideal (prototipo, modelo, pauta) de la más perfecta voluntad; por consiguiente, afirmar que Dios es el autor de toda obligación no significa otra cosa sino señalar a la mayor perfección como fundamento de la moralidad (Refl. 6773, p. 157 [1771-1772?]).

82. Las consecuencias de un hecho que resulta indiferente desde un punto de vista moral no son atribuibles; toda imputación guarda una relación con las leyes morales y una acción que cae bajo una ley moral (ya se trate de un mandato o de una prohibición) constituye un hecho. Un *factum* tal supone *meritum* o *demeritum*, mas nunca es *adiaphoron* (Refl. 6784, p. 159 [1772?]).

83. Escaso es el bien que nos puede ser imputado una vez descontados todos los *merita fortunae* (Refl. 6785, p. 160 [1772?]).

84. Es indiscutible que la virtud hace *feliz* cuando *todos* la ponen en práctica; pero Epicuro mantuvo que ello también es así cuando uno la ejercita *por sí solo* (Refl. 6794, p. 163 [1772-1777?]).

85. Las leyes esenciales son aquellas sin las cuales la libertad se convertiría en un monstruo peligroso; desde luego, la libertad no debe ser usada atentando contra la humanidad en uno mismo ni tampoco contra la libertad de algún otro. Existen, pues, derechos de la humanidad y derechos de los hombres; derechos de la humanidad en su propia persona y

derechos con respecto a los demás (Refl. 6795, p. 163 [1773-1775?/1772??]).

86. La libertad es independiente de los estímulos y, por ende, también de los sentimientos. De ahí que no pueda ser un sentimiento lo que determine de un modo necesario al arbitrio, en la medida en que la razón lo hace en virtud de la universalidad de las reglas. Lógicamente la razón es el fundamento de la regla. Lo que vale universalmente también resulta válido para lo particular comprendido en esa universalidad. Y esto es así en el terreno de lo práctico: lo que conviene en general puede convenir en el caso particular que cae bajo esa generalidad. Sólo la validez universal ante el arbitrio con respecto a cualquier acción es lo que restringe la libertad (Refl. 6796, p. 164 [1773-1775?/1772?]).

87. Es de la mayor necesidad para la razón adoptar ciertas reglas prácticas como principios que se impongan absolutamente (de modo categórico) sin considerar las condiciones de lo provechoso —por ejemplo, no albergar propósito alguno en contra de su propia vida o no sacrificar su persona a otras consideraciones—. Pues, como en la determinación de lo útil todo es azaroso (la condición universal de toda voluntad libre —e incluso de la propia libertad—, que hace al hombre susceptible de un valor moral interno, consiste en no dejarse vencer nunca por los impulsos animales queriendo aquello que vuelve contra uno mismo el principio de la acción), la premisa básica ha de ser servirse de la libertad para limitar de un modo necesario a la libertad misma.

El hombre no debe albergar el propósito de faltar a la verdad, ya que, al estar en su mano el señalar su sentido, no ha de anular su significado. Tampoco debe suicidarse, porque, al disponer así de sí mismo, se *considera como una cosa* y se despoja de la dignidad propia del ser humano. El suicida ofende a los demás al tratar como algo suyo lo que *no es cosa suya*, cometiendo al mismo tiempo el mayor atentado de la libertad en contra de sí misma. La humanidad *es santa* e inviolable —tanto en la propia persona como en la de los demás—. / Todos los deberes necesarios no consisten sino en honrar la dignidad del ser humano. Por consiguiente, el derecho de la humanidad es aquel que limita toda libertad merced a condiciones necesarias. El hombre sumido en la desdicha puede cometer grandes desatinos y llegar a sacrificar su vida, no por aborrecerla, sino precisamente en aras de su estima.

Todos estos deberes han de ser independientes de los deberes para con Dios, porque sólo podemos juzgar éstos conforme a la adecuación con el deber de las propias acciones, criterio que nos sirve asimismo de pauta valorativa para esta vida.

El suicidio puede parecer como algo no tan peligroso bajo el presupuesto de que existe otra vida, pero eso mismo le confiere un carácter aún más abominable. ¿Qué os parecería la actitud de un amigo del que nunca se pudiera estar seguro de si acaricia o no la idea del suicidio? (Contra el suicidio. Mientras vive, el hombre siempre tiene ocasión de poner en práctica buenas —e incluso heroicas— virtudes. Bajo las peores calamidades la vida ha de ser entendida como el desafío del destino a su imperturbabilidad.) (Refl. 6801, pp. 165-166 [1773-1775?/1772?].)

88. La ley práctica suprema y universal de la razón es la siguiente: que la razón sea quien determine las acciones libres. Comprobar que nuestras acciones coinciden con tal determinación nos proporciona una satisfacción muy singular. A un ser racional le corresponde colocar la libertad bajo la ley universal de la razón. Esto se traduce en hacer coincidir la intención de la acción con el libre arbitrio en general (esto es, consigo mismo), haciendo que la libertad deje de significar libertinaje o anomía. Los apetitos no pueden proporcionar leyes universales (Refl. 6802, p. 166 [1775-1777?/1773-1775?]).

89. La *conciencia moral* es la consciencia del deber en la imputación sincera de un hecho propio. *Sincero* es aquel que ajusta en todo momento el reconocimiento de su juicio a la consciencia del mismo. La conciencia moral representa, por lo tanto, una corte de justicia en el que el entendimiento es el legislador, un tribunal donde la facultad de juzgar oficia como fiscal y abogado defensor a un tiempo, quedando el papel de juez en manos de la razón. En la segunda instancia se requieren grandes dosis de sinceridad (Refl. 6815, p. 170 [1775-1778?]).

90. Toda ciencia racional lo es de la posibilidad de las cosas en sí mismas o a través de la libertad. El primer grupo de ciencia es de tipo teórico, el segundo de carácter práctico. La filosofía práctica trata de la posibilidad de las cosas merced al libre arbitrio, y se denomina práctica, o de la posibilidad de ese mismo arbitrio, siendo entonces práctica en el

sentido más estricto. Hay una filosofía que versa sobre la *praxis* en general, esto es, sobre los fundamentos del querer, y no sobre los medios de los que se sirve la voluntad para lograr sus objetivos (Refl. 6817, p. 171 [1776-1778?/1770-1771?]).

91. Las filosofías prácticas de los antiguos se diferenciaban *materialiter*. Las modernas difieren en lo formal: la cuestión a debatir es cuál sea el principio de la moralidad; ¿el entendimiento, el provecho o el sentimiento? Los nuevos principios son: 1) Razón. 2) Sentimiento. Gusto. 3) Inclinación. Los antiguos tenían sistemas para ejecutar los medios conducentes al supremo bien; los modernos se centran en el discernimiento (Refl. 6819, p. 172 [1776-1778?/1770-1771?]).

92. Como nuestras acciones sólo poseen valor en tanto que son morales, hemos de diferenciar con sumo cuidado lo pragmático de la sagacidad y lo patológico de la inclinación de lo genuinamente moral, a fin de no entremezclar esas motivaciones en las leyes, pues de lo contrario no habrá lugar para la moralidad, dándose una mera apariencia de la misma; como el baño de plata en las monedas (Refl. 6821, p. 172 [1776ss.?]).

93. En la metafísica de las costumbres hemos de hacer abstracción de todas las cualidades humanas, así como de sus usos e inconvenientes *in concreto*, y buscar únicamente el canon, que constituye una idea pura con validez universal (Refl. 6822, p. 172 [1776-1778]).

94. Práctico es casi sinónimo de destreza; pragmático viene a ser lo mismo que sagaz; / moral es tanto como sabio. A lo primero le compete tan sólo la forma de la acción, mientras que lo segundo se refiere al fin universal de la felicidad y lo tercero tiene que ver con la unidad del acuerdo de este fin consigo mismo (Refl. 6823, pp. 172-173 [1776ss.]).

95. Los imperativos de la habilidad constituyen reglas que enuncian ciertos requisitos. Los de la sagacidad nos dictan prescripciones. Por último, los de la moralidad prescriben leyes o, aún mejor, mandatos.

Uno se disgusta con respecto a su falta de destreza; se avergüenza de su desdicha; detesta su inmoralidad (Refl. 6824, p. 173 [1776-1778]).

96. El sometimiento de la voluntad a la legislación de la razón pura (yendo desde las condiciones universales de los

fines en general a las particulares). La razón pura, es aislada de todo *estímulo* (sensible), posee con respectc libertad en general un *poder legislativo* que puede reco cualquier ser racional, ya que sin las condiciones del ac universal consigo mismo y con los demás no tendría *uso alguno de la razón*. Tal cosa se traduce, de modo n: y necesario, en un *objeto de aversión* mediante el cual prema *facultad se contrapone a sí misma*, de modo sim cuando se autocontradice en el ámbito de la lógica (Refl. p. 179 [1778-1779?]).

97. La dignidad de ser feliz consiste en el mérito qu nen las acciones de cara a una felicidad basada en la lib de generalizarse este tipo de acciones se conseguiría realı la felicidad ajena. Como se suele decir, un hombre se g: sustento elaborando su propio pan o también procuránc a otros (Refl. 6857, p. 181 [1776ss.?]).

98. Es cierto que sin religión la moral carecería de mulo, algo que no puede ser extraído sino de la felicidac mandatos morales han de comportar una promesa o una naza. La felicidad en esta vida no representa su aliento, s la intención pura del corazón lo que constituye el aute valor moral; pero éste suele pasar inadvertido para lc más. Seguramente ningún hombre pueda vigilar con e escrupulosidad la pureza de sus costumbres sin dejar de fiar al mismo tiempo en que esta diligencia cobre algúı nificado a los ojos de una suprema sabiduría rectora del do y no se consagraría a tan puntual observancia en casc trario. Ahora bien, el juicio sobre el valor de las acc —en tanto que éstas se muestren dignas de asentimientc felicidad— ha de ser por completo independiente de toc nocimiento relativo a Dios (Refl. 6858, p. 181 [1776-1778?

99. No podemos forjarnos un concepto acerca de una mera forma de las acciones pueda tener la fuerza (estímulo. Mas, pese a todo, así ha de ser si debe tener la moralidad y lo confirma la experiencia. Los efectos de causalidad formal no se ven determinados entre los fer nos. Éstos siempre suponen una novedad a espaldas de to pueda ocurrir. Sólo es nuestra mismidad lo que deteı la acción y no una disposición extraña, una cadena de fer nos empíricamente determinada. La apercepción del prop

como de un ser intelectual que es activo constituye la libertad (Refl. 6860, p. 183 [1776ss.?]).

100. La hipótesis del sentimiento (que no configura sistema alguno) confía la guía de la libertad a un ciego instinto moral (Refl. 6863, p. 184 [1776-1778]).

101. 1) El *principio* del *juicio moral* es (el principio de la moderación racional de la libertad en general, esto es, de la legalidad conforme a las condiciones universales del consenso): la regla del sometimiento de la libertad al principio * del acuerdo universal consigo misma (tanto con respecto a uno mismo como para con las demás personas).

2) El *fundamento* del *sentimiento moral*,** sobre el que descansa la *complacencia* de esta coincidencia conforme a principios, es la necesidad de la satisfacción con la forma de las acciones gracias a la cual nos mostramos de acuerdo con nosotros mismos en el ejercicio de nuestro albedrío.*** La carencia del *sentimiento moral* (poseemos una complacencia necesaria en las reglas) estriba en el hecho de que *la forma no suscita tanto interés como la materia* y un objeto no puede ser considerado desde el punto de vista de la *universalidad* sin hacer entrar en juego sentimiento alguno. No se trata de un sentimiento determinado, sino de un modo genérico de considerar algo desde un punto de vista universal.

3) El *móvil* **** de la *conducta* moral es algo muy distinto y consiste en la tenacidad de actuar conforme a la resolu-

* El principio de la legislación práctica universal de la razón pura con respecto a la libertad en general.

** ¿Cómo puede ser sentida la moralidad al constituir un objeto de la razón? Conteniendo las condiciones universales del acuerdo de nuestras acciones y refiriéndose formalmente al sentimiento del agrado.

*** La epigénesis de la felicidad (autocreación) desde la libertad que se limita en base a las condiciones de la validez universal constituye el fundamento del sentimiento moral.

En el sistema de Smith: ¿porqué se inclina el juez imparcial (que no es uno de los participantes) por lo que es universalmente bueno?, y ¿cuál es la razón de que encuentre cierto bienestar en ello?

**** ¿Cómo puede consignar un móvil la razón cuando ésta no pasa de ser una pauta y es la inclinación quien motiva, limitándose el entendimiento a prescribir los medios? Mostrándose de acuerdo con uno mismo. Autoconformidad y confianza en sí mismo. Los móviles que pueden verse *vinculados* con el *deber*, pero *nunca* ser colocados *en su lugar*, son la inclinación y la coacción. La primera, porque toda inclinación (incluso la bienintencionada) ha de verse regida por el deber. La segunda, porque la carencia de coacción supone ya en sí misma un debilitamiento de la fuerza del deber.

ción (de una *máxima* universal) una vez adoptada. Por consiguiente, en el poder de la razón en materia de libertad (Refl. 6864, pp. 184-185 [1776-1778]).

102. El principio de la moral es la autocracia de la libertad con respecto a toda felicidad o la epigénesis de la felicidad conforme a leyes de la libertad. La felicidad carece de valor propio alguno en tanto que representa un don de la naturaleza o de la fortuna. Su procedencia en la libertad es lo que constituye su autonomía y su consenso. La buena conducta, esto es, el uso de la libertad conforme a leyes tales que conviertan a la felicidad en la autoforja del bien o en un arbitrio metódico, posee por tanto una firmeza absoluta y la dignidad de ser feliz constituye la coincidencia con el bien supremo al representar el complemento de la capacidad del libre arbitrio en cuanto coincide enteramente con la felicidad según reglas universales. El sentimiento moral atañe aquí a la unidad del fundamento y a la autoposesión de las fuentes de la felicidad en las criaturas racionales como a lo que ha de referirse todo juicio de valor. El buen uso de la libertad es más valioso que la azarosa felicidad. Ésta ostenta un valor intrínseco inexorable. De ahí que el virtuoso siempre posea dentro de sí la felicidad *(in receptivitate)* por muy adversas que puedan mostrarse las circunstancias. El virtuoso ostenta el principio de la epigénesis de la felicidad. En este orden de cosas, ha de presuponerse primordialmente una voluntad libre con validez universal, que sea la causa del orden de la Naturaleza, así como de cualquier destino. Así pues, el ordenamiento de las acciones conforme a leyes consensuales de la libertad constituye al mismo tiempo la forma de toda felicidad (Refl. 6867, p. 186 [1776-1778]).

103. Pese a la diversidad de nuestros sentidos y facultades sensitivas, no poseemos ninguna clase de *sentimiento particular*. Sólo existe un principio vital e igualmente un único principio del sentimiento de agrado y desagrado que también puede ser activado por la razón (mediante la regularización o el desorden de la libertad). Y si en verdad es movido escasamente por esta causa, no cabe duda de que se detendrá muy a menudo ante ella: así actúa este sentimiento que busca armonizar toda nuestra existencia y todas nuestras fuerzas, oponiéndose (en tanto que el libre uso de las fuerzas, así como de la libertad en general, representa el asunto más importante y noble de cuantos nos puedan ocupar) a cuanto carezca

de regla y se muestre incompatible consigo mismo, lo cual ha de resultar censurable para cualquier ser racional cuya razón proporciona reglas *a priori* que permiten ordenar la diversidad bajo principios de un uso cierto (Refl. 6871, p. 187 [1776-1778]).

104. El *error de las sectas filosóficas* era el de querer *independizar a la moral de la religión* (contando con que la felicidad guarda una estrecha relación con la moral por naturaleza y no tanto en base a la propia moralidad, de modo que era necesario hacerse digno de esa felicidad natural); sin embargo, la *naturaleza* de las cosas *no entraña una conexión necesaria* entre el buen obrar y el bienestar, de forma que *el bien supremo no pasaría de ser una mera elucubración.*

Ahora bien, aunque sólo la religión pueda probar la realidad de este *summum bonum* atendiendo al hombre, se ha de tener tal concepto sin contar con la religión. De ser el transcurso del mundo lo que determinara todas las consecuencias de las buenas y malas acciones, la prudencia mundana se revelaría como la conducta mejor encaminada hacia el supremo bien. Sin embargo, a tal efecto se exige que se tome a la moralidad como regla y como excepciones a las circunstancias / que resultan ventajosas para nuestro beneficio. Pues resultaría pedante una penosa observancia de reglas cuyo fin no fuera una consecuencia necesaria de las mismas al no imponerse sin excepción.

La felicidad es algo bueno sólo de modo condicionado.

El bien supremo alberga un bien patológico (inmediatamente grato, pero no siempre bueno) y un bien práctico. La buena conducta y el bienestar.

La buena voluntad, al servirse bien de todos los *dones de la naturaleza y de la fortuna* (bien interno y externo), hace que seamos dignos de todos ellos en su conjunto. Pues la dignidad representa la coincidencia con los fines universales.

La felicidad no supone realmente un bien; la dignidad sí constituye un bien auténtico y representa el *bien supremo*, mas no el bien *completo* (Refl. 6876, pp. 188-189 [1776-1778]).

105. No puede haber nada bueno en absoluto por sí mismo salvo una buena voluntad. Todo lo demás sólo puede ser bueno de modo mediato o bajo una condición restrictiva. La felicidad en general es buena relativamente, resultando agradable para quienes la disfrutan, mas no supone algo bueno en términos absolutos, es decir, ante los ojos de cualquiera,

esto es, en el juicio universal de la razón, si quienes disfrutan de esa felicidad no se han hecho dignos de la misma con su comportamiento. Los talentos son muy buenos en tanto que medios; pero, en definitiva, todo depende de la voluntad que tenga el sujeto a la hora de servirse de ellos. Todas las perfecciones del ser supremo (eternidad, omnipotencia, ubicuidad) resultan tan sublimes como espantosas mientras falte una buena voluntad para utilizarlas provechosamente. La voluntad libre y su disposición es lo único susceptible de una bondad intrínseca. De ahí que no sea la felicidad, sino la dignidad de ser feliz lo que constituya la suprema condición de todo bien (Refl. 6890, pp. 194-195 [1776-1778]).

106. El concepto de moralidad descansa en la dignidad de ser feliz (el contento de su voluntad en general). Esta dignidad estriba en la concordancia con leyes bajo las que, de ser observadas universalmente, cada cual se hiciera partícipe de la felicidad en ese máximo grado que sólo puede tener lugar gracias a la libertad. (¿Por qué se ha de refrenar, sin embargo, quien es digno de la felicidad?)

Esta conformidad con las leyes universales del / arbitrio representa según la razón un fundamento necesario de nuestro propio asentimiento, así como del estar satisfechos con nosotros mismos, que también pueden lograr otros.

Podemos ser dichosos sin contar con muchos placeres de los sentidos o con el apaciguamiento de sus exigencias, suponiendo la aprobación interior una motivación suficiente para determinarnos.

El sentirse satisfecho consigo mismo yergue el ánimo, compensando las múltiples diversiones de carácter sensible que se presentan ante sus ojos con apariencia de legitimidad y que puede dominar a fuerza de voluntad: así constituye un gran móvil de la razón, sino el mayor, el convertir la felicidad en un producto de la espontaneidad independiente de los sentidos. Por lo tanto, la idea de la posibilidad de un ser bondadoso y santo sólo surge a la vista de una deficiencia, la de no alcanzar el destino de ser feliz, sirviendo únicamente de complemento a la posibilidad de esa meta (Refl. 6892, pp. 195-196 [1776-1778]).

107. La fuerza propulsora del concepto moral estriba en su pureza y en su diferenciación de cualquier otro impulso. Al ser comparado con otras motivaciones analógicas como las del honor, las de la felicidad, las del intercambio afectivo o

las del sosiego, ese origen *intellectual* queda realzado sobre los demás en esa comparación. Los elogios de la virtud y las amonestaciones carecen de valor alguno para el desarrollo de ese concepto. Son preferibles los ejemplos desde los que brilla la pureza del concepto de la virtud, así como una aversión moral inmediata en la educación (Refl. 6898, p. 200 [1776-1778]).

108. Podemos suponer un mundo en donde todos los fines universales (del conjunto) desciendan a lo particular y, por lo tanto, el fin del todo contenga dentro de sí la condición de los fines de la parte, esto es, que cada cual se hubiera de ver como sometido a las leyes, ajustándose con ello en cualquier situación bien a la Naturaleza bien a la libertad según leyes universales. Siendo así que, si el mundo observara tal regularidad en su conjunto, vendríamos a coincidir con él incluso en vista de la felicidad (Refl. 6899, p. 200 [1776?/1769?/1764-1768?]).

109. No sólo no se debe invocar al sentimiento moral como un principio, sino que tampoco debe confiarse ningún principio moral a la resolución del sentimiento (por ejemplo, el suicidio) ni fundamentar en él las motivaciones (por ejemplo, la compasión o la repulsión). Pues el sentimiento no posee regla alguna, siendo variable y veleidoso (Refl. 6902, p. 201 [1776-1778]).

110. De entre todas las aberraciones del discernimiento natural y de la fuerza motriz de las costumbres se revela como la más perjudicial aquella que transforma la doctrina de la moral en una doctrina de la religión o la fundamenta en la religión. Pues con ello el hombre abandona los auténticos sentimientos morales y pretende conquistar el favor divino con malas artes, quedando sepultado el germen del bien bajo la máxima del miedo (Refl. 6903, p. 201 [1776-1778]).

111. El reino de Dios sobre la tierra es un ideal y posee una fuerza motriz en la mente de cualquiera que quiera ser moralmente bueno (Refl. 6904, p. 201 [1776-1778]).

112. La felicidad presenta una doble vertiente: se trata de algo forjado enteramente por el libre arbitrio del ser racional o bien de un efecto casual y externo dependiente de la Naturaleza. Los seres racionales son capaces de forjar con total independencia de la Naturaleza la verdadera felicidad

por medio de acciones propias y ajenas que se hallan recíprocamente orientadas a tal efecto. Y sin contar con ellas ni siquiera la Naturaleza puede suministrar una auténtica felicidad. Ésta es la felicidad del mundo racional. Todo ello reviste de cierta ternura la representación de la perfección moral. Sólo asoma tanta felicidad como la que descanse en la voluntad. Yo no puedo mantener que sólo quiero ser bueno cuando los demás también quieran serlo, pues entonces la meta perseguida se torna imposible. Debo intentar alcanzar por mi cuenta / el modelo de perfección en un buen mundo posible.

Esto es bueno por sí mismo, al no depender de condiciones contingentes, sino de mi albedrío (Refl. 6907, pp. 202-203 [1776-1778]).

113. La felicidad *a priori* no puede sustentarse en ningún otro principio que no sea la regla del acuerdo del libre arbitrio. Éste / representa un fundamento de la felicidad anterior a todo conocimiento empírico de los medios y supone una condición de su posibilidad en todos los casos (Refl. 6911, pp. 203-204 [1776-1778]).

114. La habilidad comporta reglas, la prudencia máximas, la moralidad leyes (Refl. 6925, p. 208 [1776-1778]).

115. La primera cuestión es: ¿por qué cierta regularidad de las acciones conlleva un hacerse digno de la felicidad?

La segunda cuestión es: ¿por qué *debemos* actuar de manera que nos hagamos dignos de la felicidad cuando no se presupone un ser que distribuya la dicha conforme a esa dignidad?

Como nuestra felicidad sólo es posible mediante la coincidencia del todo con nuestra voluntad naturalmente universal y no podemos regir la totalidad, consideraremos el conjunto como sometido a una voluntad válida universalmente que comprende todo bajo sí y la concordancia de nuestra voluntad con... [*el texto se interrumpe aquí*] (Refl. 6969, p. 216 [1776-1778?/1770-1771?/1773-1775?]).

116. La razón por sí sola no puede proporcionar fin ni móvil algunos; sin embargo, ella es quien limita todos los fines bajo una única regla común. Ella es la única instancia capaz de determinar las condiciones bajo las cuales el libre arbitrio se asienta en una regla autónoma. Pues los estímulos,

así como tampoco el gusto ni las inclinaciones, nunca dan lugar a un acuerdo, precisando por ello de una regla.

La razón proporciona en este punto una complacencia *a priori*, esto es, una complacencia que tiene lugar cuando el objeto no se ha confrontado todavía con mi inclinación o con la satisfacción de mis impulsos, situándose mis inclinaciones en general bajo lo universal. Esta consideración de la complacencia *a priori* o universal cuenta con la ventaja de que el principio de ordenación es formal y esencialmente necesario, al preceder y no guardar conexión alguna con mis placeres particulares ni con los de ningún otro. El aspecto regulativo va por delante y nada debe contradecirle; de lo contrario, no se halla en la diversidad ninguna conexión, ninguna certidumbre. Todo resulta tumultuoso. La complacencia *a priori* estriba en aquello que sólo puede agradar comportando un orden a través del cual se constituye una totalidad (Refl. 7029, páginas 230-231 [1776-1778?/1770-1771?/1775-1777?]).

117. Dios no es el autor de la ley moral por medio de su voluntad, sino que la voluntad divina es la ley moral, esto es, el prototipo de la voluntad perfecta (Refl. 7092, p. 247 [1776/1778?/1772?]).

118. *Filosofía práctica*

La primera y principal observación del hombre sobre sí mismo es la de verse determinado por naturaleza a ser el forjador de su propia felicidad e incluso hasta de las inclinaciones y destrezas que hacen posible la misma. De aquí se sigue que no haya de ordenar sus acciones conforme a instintos, sino de acuerdo con los conceptos de felicidad que se fabrica, presentándosele como su máxima preocupación el no albergar una concepción errónea o desviarse de ella en aras de una sensibilidad embrutecida, sobre todo ante la tendencia a actuar habitualmente en contra de su idea. Se tendrá, por lo tanto, como un ser que actúa libremente, considerando a esta independencia y autodominio las cosas más excelsas, por permitirle hacer coincidir los deseos con su concepto de felicidad y no con los instintos, forma de conducta que conviene a la libertad de un ser racional. En primer lugar, habrá de ajustar su acción al fin universal de la humanidad en su propia persona conforme a conceptos y no con arreglo a instintos, con el fin de armonizar éstos entre sí, ya que coinciden con lo universal, esto es, con la Naturaleza. No es, pues, el egoísmo, que se encamina de lo particular a lo general, quien

debe oficiar como la motivación de un ser racional, sino esa vertiente racional que parte de lo universal y extrae de allí la regla / para lo concreto. De igual modo, advertirá que su felicidad depende de la libertad de otro ser racional y que atender únicamente a uno mismo no se compadece con el amor propio, restringiendo el concepto de la propia felicidad a la condición de propiciar la felicidad universal o, cuando menos, a la de no oponerse a que otros fomenten la suya.

La auténtica moralidad se cifra en las leyes de la creación de la verdadera felicidad a partir de la libertad. Por ello, en un principio, cuando todo se hallaba orientado a la mera satisfacción de los instintos y al bienestar de la voluntad, todo mal se origina en la libertad, ya que el hombre no debe verse regido por el instinto, sino por un sabio creador. La libertad sólo puede ser determinada conforme a leyes de una voluntad válida universalmente, porque de lo contrario quedaría desprovista de toda regla (Refl. 7199, pp. 272-273 [1780ss.?/1776-1779??]).

119. *Dignidad de ser feliz*

Principios de la moralidad en base a la concordancia de la libertad con las condiciones necesarias de la felicidad en general, esto es, en base al principio universal y autónomo de la felicidad.

Los *imperativi* de la moralidad contienen las condiciones restrictivas de todos los imperativos de la sagacidad. Sólo cabe buscar la felicidad bajo las condiciones en que se puede ser digno de ella, esto es, llegar a participar necesariamente de ella, ya que la felicidad constituye algo universal en la satisfacción de los fines, siendo de lo contrario algo meramente placentero. De ahí el distingo entre necesario práctica o patológicamente (Refl. 7200, p. 274 [1780ss.?]).

120. La facultad de desear, en la medida en que se deje determinar bajo la representación de una regla, se denomina voluntad. Cuando la regla es considerada como la motivación inmediata de la voluntad, entonces la determinación de la voluntad por ella supone, objetivamente (esto es, examinada por la razón), una obligación, mientras que si sólo contiene el placer genérico de alguna otra motivación de la voluntad, la determinación de la voluntad conforme a esta regla objetiva gracias a la razón constituye una imposición pragmática.

La crítica de la razón práctica establece la diferenciación entre la razón práctica empíricamente condicionada y la pura,

planteando la cuestión de si existe esta última. Su posibilidad no puede ser comprendida *a priori*, porque concierne a la relación de un fundamento real para el efecto, debiendo ser dado algo por el solo hecho de que puede originarse de ahí; y desde la realidad puede clausurarse la posibilidad. Las leyes morales son de este tipo, habiendo de probarse tal como demostramos las representaciones del tiempo y el espacio, con la diferencia de que estas intuiciones no atañen sino a meros conceptos de razón. La diferencia estriba en que, dentro del conocimiento teórico, tanto el significado de los conceptos como el uso de los principios se halla circunscrito a los objetos de la experiencia, ámbito que se ve ampliamente desbordado en el terreno de lo práctico, donde cualquier ser racional puede mostrarse independiente de todas las motivaciones empíricas, / bastándole para ello su mero pensamiento y un talante ajustado a principios, aunque no les corresponda objeto alguno de la experiencia (Refl. 7201, pp. 275-276 [1780ss.]).

121. Aquellas cosas que despiertan nuestros sentidos nos proporcionan placer, debido a que nos afectan de una forma armónica y nos hacen sentir sin trabas el aliento de la vida. Sin embargo, es fácil advertir que la causa de este placer no estriba en el objeto, sino que se halla en la índole específicamente individual del sujeto, razón por la cual no puede poseer una validez universal y necesaria; en cambio, las leyes que hacen coincidir consigo misma la libertad de elección en vista de todo cuanto nos agrada entrañan, para todo ser racional que posee una capacidad de desear, el principio de una complacencia necesaria; por ello el bien conforme a estas leyes no puede resultarnos indiferente; tal y como sucede con la belleza, también hemos de tener una complacencia con la existencia del bien, ya que esto se compadece universalmente tanto con mi felicidad como con mi interés.

La materia de la felicidad es sensible, mas su forma es intelectual: no es posible concebir dicha forma sino como libertad sometida a leyes *a priori* que la hagan coincidir consigo misma, sin duda no para realizar efectivamente la felicidad, sino la posibilidad e idea de la misma. Pues la felicidad consiste en el bienestar, en tanto que éste no dependa de circunstancias empíricas, externas y azarosas, sino que descanse en nuestra propia elección. Esta elección tiene que determinar sin depender a su vez de determinaciones naturales, no tratándose aquí sino de una libertad bien ordenada.

Sólo es susceptible de ser feliz quien se resiste a utilizar

su libre arbitrio conforme a los *data* relativos a la felicidad que le proporciona la Naturaleza. Esta propiedad del libre arbitrio es la *conditio sine qua non* de la felicidad. La felicidad no consiste propiamente en la mayor suma de placeres, sino en el gozo proveniente de la conciencia de hallarse uno satisfecho con su autodominio; cuando menos ésta es esencialmente la condición formal [276/277] de la felicidad, aunque también sean necesarias (como en la experiencia) otras condiciones materiales.

La función de la unidad *a priori* de todos los elementos de la felicidad es la condición necesaria de su posibilidad y la quintaesencia de la misma. Pero esta unidad representa la libertad bajo leyes universales del libre arbitrio, esto es, la moralidad. Esto hace posible la felicidad como tal sin hacernos depender de ella cual de un fin, constituyendo incluso la forma originaria de la felicidad, en la que uno prescinde por completo de las comodidades, pudiendo sobrellevar —e incluso remontar— las desgracias de la vida sin menoscabo del sentirse satisfecho.

Hallar grato el propio estado estriba en la dicha, mas tomar esos parabienes por felicidad no se corresponde con el valor de ésta, sino que la felicidad ha de proceder de un principio *a priori* sancionado por la razón. Sentirse desgraciado no es una consecuencia inexorable de los infortunios que acaecen en la vida.

En el plano de los sentidos no cabe hallar una satisfacción completa, al no dejarse determinar con certeza y universalidad lo que resulta adecuado a sus necesidades; tales necesidades aumentan constantemente el nivel de sus exigencias, que permanecen eternamente insatisfechas, sin poder precisarse lo que les bastaría. La posesión de este placer resulta todavía menos cierta a causa de los vaivenes de la fortuna y de la contingencia propia de las circunstancias propicias, así como por la brevedad de la vida. Sin embargo, el talante instruido por la razón para servirse apropiada y unánimemente de todos los materiales tendentes al bienestar se muestra certero *a priori*, dejándose reconocer perfectamente y formando parte de nosotros mismos, de modo que ni siquiera el estado pasivo de la muerte disminuye su valor.

Es cierto que la virtud cuenta con el privilegio de conseguir el mayor bienestar a partir de cuanto le brinda la Naturaleza. Mas no estriba en este oficiar como medio su máximo valor, cifrándose éste en llevar aparejada una *autosatisfacción* de la que nosotros mismos somos sus promotores indepen-

dientemente de las condiciones empíricas (que sólo pueden proporcionar reglas de conducta particulares) [277/278].

Se hace necesaria cierta cota mínima (patrimonial o infraestructural) de satisfacción, de la que nadie habría de adolecer y sin la cual no es posible felicidad alguna, presentándose cuanto exceda de dicha tasa como algo adventicio y accidental *(reditus fortuiti)*. En este nivel básico se ubica asimismo la autosatisfacción (o, por decirlo así, una *apperceptio iucunda primitiva*), si bien en este contexto la mencionada cota no tiene que depender de los dones naturales ni del azar y la fortuna, ya que éstos no tienen por qué venir a coincidir con nuestros fines esenciales y más elevados. En este orden de cosas, a fin de que la satisfacción se muestre tan necesaria como universal, por consiguiente *a priori* y no meramente conforme a leyes empíricas, aquella cota básica de autosatisfacción tiene que 1) basarse en el libre arbitrio, con objeto de que nosotros mismos podamos producirla conforme a la idea del bien supremo; 2) esta libertad ha de significar independencia de la imposición sensible, mas no de toda ley. Por lo tanto, no caben móvil ni bien más elevados que los basados en la libertad conforme a leyes, en una concordancia universal con uno mismo, la cual constituirá entonces el valor y la dignidad de la persona.

El hombre encuentra en su conciencia la causa de estar satisfecho consigo mismo. Posee la predisposición para todo tipo de felicidad y de hacerse feliz aun careciendo de las comodidades de la vida. Éste es el aspecto intelectual de la felicidad.

En este nivel no existe nada real, en el sentido de que no se da ningún placer como material de la felicidad, pero, no obstante, constituye la condición formal de la unidad, que es esencial a cada cual y sin la que el desprecio de uno mismo nos arrebata lo esencial del valor de la vida, es decir, la estima de la persona. Esta condición formal representa algo así como una espontaneidad del bienestar.

El bien de la vida o la felicidad: ya como aparece, ya tal cual es. Esto último se representa por medio de categorías morales, las cuales no se refieren a objetos particulares, sino que abandonan la vida y el mundo, para establecer, no obstante, la unidad de los mismos en una única felicidad empírica posible. Dichas categorías no representan bien alguno consideradas en sí mismas, sino únicamente la forma de la libertad, el utilizar los *data* empíricos en aras del verdadero y soberano bien.

(La felicidad no es algo sentido sino pensado. Tampoco es un pensamiento que pueda obtenerse [278/279] de la experiencia, pues es precisamente ese pensamiento quien posibilita ésta. Ciertamente, no se trata de algo así como de llegar a conocer todos los elementos constitutivos de la felicidad, sino de conocer *a priori* la única condición que nos habilita para la felicidad.

Todas aquellas acciones nuestras que se refieren a la felicidad empírica han de adecuarse a esas reglas, pues de lo contrario no cabría hallar la unidad que... [*el texto se interrumpe aquí*].)

Un hombre que posee tales sentimientos morales es digno de ser feliz, esto es, de llegar a poseer todos los medios que puedan propiciar su propia felicidad y la de los demás.

Sin embargo, para que la moralidad convenga por encima de todo y en términos absolutos, es necesario que resulte conveniente, no desde el punto de vista del provecho individual y particular, sino desde una perspectiva universal *a priori*, es decir, a los ojos de la razón pura, ya que la moralidad es universalmente necesaria para la felicidad, así como también digna de ella. Con todo, la complacencia causada por la moralidad no estriba en esto último, dado que no promete el aspecto empírico de la felicidad; por consiguiente, no contiene dentro de sí móvil alguno, pues para ello se requerirían siempre condiciones empíricas, es decir, la satisfacción de las necesidades.

La moralidad es la idea de la libertad tomada como principio de la felicidad (principio regulativo *a priori* de la [libertad] felicidad). De ahí que las leyes de la libertad hayan de ser independientes del propósito relativo a la propia felicidad, a la vez que contienen la condición formal *a priori* de la misma.

Al oír una prohibición cualquiera, como es la de «no debes mentir», se plantea de inmediato la cuestión de «¿por qué no?». Pues porque ello te perjudica, esto es, se contrapone a tu propia felicidad (Epicuro). Ahora bien, yo soy lo bastante sagaz como para permanecer fiel a la verdad en todos aquellos casos en los cuales ello me reporta algún beneficio, mas también para hacer una excepción a esta regla siempre y cuando la mentira pueda serme útil. ¡Sólo tu mentira se opone a la felicidad universal! En lo que a mí concierne —arguyo— cada uno debe ocuparse de la suya propia. Sin embargo, esta felicidad reposa en tu propio corazón, suscitando aversión esa mentira también dentro de ti (estoicos). Unicamente yo puedo

juzgar al respecto —replico—. Puede que haya quienes posean un gusto tan refinado [279-280] como para desterrar la mentira de su interior, ¿pero en mi caso es muy distinto? Me regodeo cuando he vencido a alguien a base de astucia y con tal maquinación que no pueda ser descubierto. Vuestro sentimiento puede ser decisivo para vosotros, mas no podrías convertirlo en ley para mí. Sin embargo, aduce un tercero, no puedes apreciar o rehuir la mentira ni como algo perjudicial para ti ni como algo aborrecible en sí mismo, de modo que no eres libre de hacer cuanto quieres. Contempla sobre ti el bien supremo que tu razón puede vislumbrar con sus ideas, quedando difuminada en ese horizonte la felicidad personal. Platónicos. ¿De dónde os sacáis las ideas de este ser supremo? Yo no me acuerdo de haber trabado jamás conocimiento con tales ideas. ¿Acaso no son estas ideas productos casuales de la educación o del uso establecido? ¿Y cómo sabéis que existe semejante ser supremo, siendo así que sólo podéis conocerlo a través de la razón y ésta encuentra ese conocimiento detestable, porque en sí mismo es digno de aborrecimiento? Ahora bien, esto es precisamente aquello sobre lo que dudo, duda de la que vosotros no habéis podido privarme.

(La teoría de la moralidad a partir del principio del puro libre arbitrio.

Éste es el principio de autosatisfacción *a priori* como condición formal de toda felicidad —paralelo al de la apercepción.

Lo primero que el hombre ha de hacer es colocar la libertad bajo leyes de la unidad, pues sin esto sus acciones quedan sumidas en la mayor perplejidad.

Poned en manos de un hombre de mucho entendimiento todos los medios apropiados para conseguir la felicidad y veréis cómo las inclinaciones acaban por arrastrar al entendimiento, comprometiéndolo en su propio juego.)

Tras haber rechazado de este modo toda convicción ajena, me vuelvo hacia mí mismo y encuentro —a pesar de que pueda disimularlo arbitrariamente ante los demás y nadie pueda darme una prueba convincente de ello— en mí un principio de reprobación y una inconsciente aversión interior, que ciertamente puede verse superada de vez en cuando por estímulos adversos, mas nunca exterminada. ¿En qué se basa esta reprobación? ¿Se trata de un sentimiento inmediato relativo a la depravación [280/281], de una reflexión oculta sobre lo perjudicial o del temor a un juez invisible? Pues no puede tratarse de la costumbre, dado que entonces no podría ser universal e invencible, como lo es de hecho.

La cuestión es si mi libertad no está limitada por nada a este respecto, de forma que yo presuma un principio de disolución de la misma que no se refiera únicamente a un caso determinado, sino a la libertad en general. La libertad es en sí misma una capacidad para actuar independientemente de los principios empíricos y, por lo tanto, no cabe encontrar principio alguno que pudiera determinarnos cuando se reprodujesen circunstancias empíricas similares. La cuestión es, por consiguiente, cómo puedo servirme de mi libertad en general. Soy libre, mas sólo del apremio de los sentidos, sin poder verme libre, al mismo tiempo, de las leyes restrictivas de la razón; pues justamente para verme libre de aquel apremio, he de someterme a estas leyes, porque de lo contrario queda muda mi propia voluntad. Ahora bien, un libertinaje sin ataduras, en virtud del cual yo pudiera querer algo que fuera contrario a mi propia voluntad y no me proporcionara ninguna base firme para confiar en mí mismo, ha de resultarme sumamente desagradable, habiéndose de reconocer *a priori* como necesaria una ley conforme a la cual la libertad concuerde consigo misma. No puedo renunciar a esta ley sin contravenir a mi razón, única instancia capaz de establecer según principios la unidad práctica de la voluntad. Estas leyes determinan una voluntad, que puede denominarse voluntad pura y antecede a todo lo empírico, así como un bien práctico puro que, aunque sólo es formal, constituye el bien supremo, porque es producido por nosotros mismos, estando por lo tanto en nuestro poder y haciéndose posible en la medida en que también todo lo empírico obre bajo nuestro poder polarizado por la perspectiva del bien absoluto, esto es, de la felicidad pura. Ninguna acción ha de contravenir esta regla, pues entonces atentaría contra el principio de la autosatisfacción, que supone la condición de toda felicidad, ya se trate de la conseguida *a posteriori* o de la que descansa *a priori* en nuestro modo de pensar, ya se refiera a los demás o a nosotros mismos. Esta índole del libre arbitrio define el valor personal y absoluto del hombre. El resto de cuanto le es propio queda condicionado a esto, en la medida en que haga un buen uso de sus talentos. Además, hasta aquí el hombre sólo se hace digno de los medios conducentes a la [281/282] felicidad (pues la felicidad es un producto peculiar de la razón humana), porque sólo según estas leyes puede venir a coincidir con el concepto racional de la misma. [*Al margen*] ¿Pero en qué consiste esta ley moral? 1. En la conformidad de los deseos naturales con la naturaleza de los propios deseos. 2. En la con-

formidad de los deseos arbitrarios y casuales con la Naturaleza y entre sí; por consiguiente, en la idea de una voluntad universal, así como en las condiciones bajo las cuales es posible que semejante ley limite y contenga a cada uno en particular.

Sin esta unidad la libertad ha de aparecer ante nuestros propios ojos como el mayor mal y, por consiguiente, tendríamos una causa instintiva para ser animales irracionales. Con esta unidad se convierte en el bien absoluto por antonomasia y bajo cualquier respecto.

La idea hipostasiada de la voluntad universal constituye el soberano bien supremo, que es al mismo tiempo la fuente originaria de toda felicidad: el ideal de Dios.

Las leyes prácticas proceden o bien de conceptos, o bien de experiencias. Aquéllos pueden ser conceptos puros o empíricos. Las leyes puras prácticas pueden ser analíticas o sintéticas. ¿Cómo son posibles estas últimas? (Refl. 7202, pp. 276-282 [1780ss./P. Menzer: anterior a la *K.r.V.*; P. A. Schilpp: 1775]).

122. El problema más delicado de la moral es el siguiente: la razón muestra que la unidad de todos los fines sin excepción de un ser racional tanto en vista de sí mismo como de los demás, por ende la unidad formal en el uso de nuestra libertad, esto es, la moralidad, no puede guiarse sino por principios morales, cuya aplicación se traduce en engendrar la felicidad mediante la libertad e ir desde lo universal hacia lo particular y no al revés, determinando el arbitrio universal a cada arbitrio particular. Sin embargo, también resulta obvio que, al someterse uno a esta regla sin estar seguro de que también lo harán los otros, se desvía del camino conducente a su felicidad. La cuestión es qué otra cosa queda para determinar, no obstante, la voluntad de alguien (bienpensante) a someterse a esta regla como a una regla inviolable: si la felicidad conforme al ordenamiento de la eterna providencia, la mera dignidad de ser feliz (de acuerdo con el parecer de que con ello se contribuye a la felicidad de todos) o la mera idea de la unidad de la razón en el uso de la libertad. Este último fundamento no debe ser menospreciado. Pues únicamente la autodeterminación en base a principios proporciona un fundamento de la precognición de todas las acciones, de modo que allí donde la razón interviene como una causa determinante de todo tiempo y cualquier condición de la moralidad, independientemente de las circunstancias en que se halla sumido

el ser racional, oficia entonces como un *principium* de las acciones libres con respecto a la perpetuidad. Y, si los hombres vivieran eternamente, la buena conducta también les haría felices. La autosatisfacción de la razón también repara las pérdidas de los sentidos.

Tal y como la identidad de la apercepción constituye un principio de la / síntesis *a priori* para toda experiencia posible, también supone la identidad de mi volición la forma a través de la cual se determina *a priori* toda autosatisfacción con arreglo a un principio de la felicidad que parte de uno mismo (Refl. 7204, pp. 282-283 [1780ss.?/1776-1778?]).

123. La felicidad sólo es algo bueno bajo la restricción de hacerse digno de ella y la condición de esa dignidad es la buena voluntad. (Ésta es buena en términos absolutos, bajo cualquier respecto y sin restricción alguna.)

Los talentos y los dones de la fortuna sólo son buenos en la medida en que se tenga una voluntad de servirse bien de ellos. Por consiguiente, la buena voluntad se presenta como la condición sin la cual nada sería bueno, esto es, como el bien absoluto sin paliativos (Refl. 7206, pp. 184-185 [1780ss.?/1778-1779?]).

124. *Principios de la obligatoriedad*

Aparte de las leyes subjetivas por las que acontecen las acciones, hay leyes objetivas de la libertad y de la razón que contienen las condiciones de buenas acciones posibles, dictando lo que debe acaecer. Éstas suponen imperativos. Los imperativos doblegan la libertad mediante principios del deseo racional, es decir, a través de sí misma. Con todo, una acción es necesaria de dos formas: bien porque quiero algo como un medio de mi propia voluntad o en base a la naturaleza del arbitrio mismo. Lo primero en cuanto medio de un fin meramente posible y casual, lo segundo en tanto que un medio de un fin subjetivamente necesario. Los primeros imperativos son problemáticos, los segundos pragmáticos (aquéllos: de la habilidad en relación con las tareas; los segundos: de la prudencia, que refieren a la felicidad propia de cada cual). Pero también existen leyes objetivas, las cuales determinan o restringen la libertad a partir de sí misma y, por ende, de manera inmediata. Tales imposiciones se denominan obligaciones. Y pueden no basarse sino en la libertad, en tanto que ésta concuerde consigo misma con respecto a todos los fines en general. 1) De la libertad como un principio en vis-

ta / de la propia persona, la cual se ve restringida por las condiciones de la personalidad, a fin de no contradecir a la humanidad en su propia persona (deberes para con uno mismo). 2) De la libertad como un principio de la felicidad universal, esto es, de la coincidencia con todas las inclinaciones particulares conforme a una regla (bondad para con los demás) (Refl. 7209, pp. 285-286 [1780ss.?/1778?]).

125. Los *motiva moralia* no se distinguen de todos los demás en razón de su grado, sino por su índole (Refl. 7221, p. 289 [1780ss.]).

126. Toda obligación se basa en la forma de la máxima; su materia no puede constituirse en regla universal, al ser arbitraria. Incluso el concepto de perfección, cuando éste significa una realidad o el mero *consensus* de la diversidad individual, presupone un sentimiento contingente de complacencia. Pero la voluntad ha de ser determinada como libre, por consiguiente sólo en la medida en que puede servir de regla a toda volición (Refl. 7229, p. 290 [1780ss.]).

127. La moralidad por sí sola no supone la integridad del bien supremo, sino la condición más elevada (Refl. 7241, p. 292 [1780ss.]).

128. Los principios de la moralidad responden a los dictados de la Naturaleza o a la voluntad autolegisladora. En el primer caso nos encontramos con el principio de la felicidad. En el segundo con el de la dignidad de ser feliz. El uno queda encarnado en el amor propio (benevolencia hacia uno mismo). El otro en la propia estima (esto es, la satisfacción consigo mismo). Aquél repara en el valor de las circunstancias que rodean a una persona tal y como se presentan ante sus ojos. Éste no atiende al estado *(Zustand)*, sino al valor de la persona misma, a su existencia *(Dasein)*, conforme al juicio de la razón práctica en general. Mientras el primero se atiene a la divisa de procurarse felicidad a uno mismo, el segundo sigue la de una razón que distribuye la felicidad universal. Aquél coloca la más alta condición del bien supremo en algo que depende sobremanera del azar. Éste lo sitúa en algo que siempre se halla bajo nuestro poder. La aplicación del primero requiere mucha experiencia y sagacidad. La del segundo no precisa sino universalizar el uso de la voluntad, velando porque ésta concuerde consigo misma (Refl. 7242, p. 293 [1780ss.]).

129. El principio de la unidad de la libertad bajo leyes establece un análogo con lo que denominamos Naturaleza, así como una fuente interna de felicidad, algo que la Naturaleza no puede proporcionar y de la que nosotros mismos somos sus autores. De esta forma, nos hallamos vinculados a un mundo racional de acuerdo con leyes propias, que son morales (Refl. 7260, p. 296 [1780ss.?/1776-1778?]).

130. La legitimidad externa de las acciones concierne únicamente al hecho y se denomina legalidad; la interna atañe tanto a la disposición de ánimo que las origina como al principio, y se llama moralidad. El *ius naturae* sólo atiende a la legalidad de las acciones, es decir, a cómo serían en caso de tener lugar por mor de la coacción. La ética: *cómo habrían de ser* si se originaran *sin coacción alguna* a partir de meras disposiciones morales (Refl. 7261, p. 297 [1780ss.]).

131. No hay en el mundo nada más sagrado que los derechos de la humanidad en nuestra persona y el derecho de los hombres. Este carácter sacro estriba en no utilizarlos nunca como mero medio y en la interdicción de que un uso tal subyazca en la libertad.

Allí donde colisionen ambos deberes, prevalecerán los primeros (Refl. 7308, p. 308 [1780ss.]).

132. Felicidad es la consciencia de una perdurable satisfacción con su estado. Se puede ser dichoso merced a la virtud misma cuando uno mantiene indiferencia ante la vertiente física de su estado y sitúa todo el valor de su existencia en la consciencia de su estado moral, concebida como un continuo progreso hacia lo mejor (Refl. 7311, p. 309 [1780?/1778?/1775?]).

133. *Catecismo*

1) ¿Cuál es el mayor deseo que engloba a todos los demás? —Alcanzar cuanto pretendo y lograr cuanto deseo; en una palabra, ver satisfechas todas mis inclinaciones.

2) ¿Desearías entonces que, cuando quisieras mentir a alguien, éste siempre fuera tan ciego como para creerte y que esa falsedad nunca se materializara o que, cuando envidies la suerte de alguien, pudieras someterle a tu antojo o apropiarte de sus pertenencias? —Por supuesto que no (resulta espantoso pensar así).

3) ¿No habíamos quedado en que te contentaba ver satisfechos tus deseos? —No del todo.

4) Veamos. Estarías satisfecho con lo que has logrado, puesto que lo deseabas, pero no con lo que has hecho para lograrlo, esto es, no contigo mismo. Pues a la hora de rendirte cuentas ante ti mismo habrías de reconocerte como un embustero infame y / despreciable o como un abyecto estafador.

5) ¿Cómo se denomina el estado en el que se ven satisfechos (acaso sin su intervención) todos los deseos de un hombre? —No lo sé. —Felicidad; puesto que todo proviene de la dicha.

6) Por lo tanto, podrías ser feliz en sumo grado, estando, sin embargo, altamente insatisfecho. ¿Cuál es la razón de ello? El ser consciente de que no eres digno de esa felicidad.

7) ¿Puede alguien que te hace feliz hacerte también digno de la felicidad o has de ser únicamente tú quien consiga tal cosa mediante sus actos? —He de serlo yo mismo.

8) ¿Cuál debiera ser entonces el primero entre todos tus deseos, el de ser feliz o el de hacerte digno de la felicidad? Este último, es decir, obrar de forma que, cuando menos, no me haga indigno de ella. —En esa tarea consiste la auténtica libertad.

9) Existe, pues, una ley en ti y en tu razón que ciñe todos tus deseos al requisito de actuar así, y que se ha dado en llamar deber. Esta palabra significa que debes hacer cuanto sentencia esa ley sin plantearte utilidad alguna, sacrificando incluso tu mayor provecho, por muy onerosa e ingrata que resulte la acción; una ley semejante asevera: *no debes mentir.* ¿Puedes ahora seguir cuestionándote qué perjuicios te acarrearía el mentir o las pingües ganancias que reporta en ocasiones la mendacidad? No, si en lugar de ponerte a deliberar sobre la opción de mentir, prestas atención a lo que se alcanza con la mentira: la indignidad.

Y es que, en cuanto se deja oír la voz del deber, se acallan los cantos de sirena de la felicidad. /

10) Si estuviera en tu mano distribuir toda la felicidad, ¿satisfarías de inmediato cualquier deseo? —Sí.

11) Eso demuestra que tienes buen corazón. ¡Veamos si con ello demostrarías tener también una buena cabeza! ¿Concederías al indolente cuanto desea sin que se hubiera esforzado por ello, al embustero una gran elocuencia para embaucar a los otros, al avariento cuanto le es posible arrebatar a los demás, al manirroto un tesoro inagotable, al despiadado la capacidad de hacer daño, etc.? —Claro que no.

12) ¿Y por qué no, si lo que tú pretendes es satisfacer los deseos de todo hombre? Voy a decirte lo que habrías de pretender: aquel a quien quieres demostrar toda esa benevolencia debería mostrarse digno de aceptarla, ostentando una buena voluntad para hacer uso de todo ese bien.

13) Sin duda, esta buena voluntad se hallará incluida en aquello que desea. Teniendo en tu mano la distribución de toda la felicidad, ¿no deberías proporcionarle también esa buena voluntad, a fin de que no sólo estuviera contento con su estado sino también consigo mismo? —¿No hemos dicho que debe ser primero un buen hombre para hacerse digno de ser feliz? —Sí.

14) Por lo tanto, debe sacar de sí esa buena voluntad; nadie más puede dársela, puesto que siempre has de presuponer una buena voluntad para ser digno de alcanzar el cumplimiento de su deseo. La buena voluntad es, pues, el primer bien, que no puede ser otorgado por ningún otro, puesto que tampoco se puede comenzar a desear tenerla si no se la posee ya en una buena medida (Refl. 7315, pp. 311-313 [1792-1794]).

II. REFLEXIONES SOBRE FILOSOFÍA DEL DERECHO (AK., XIX)

(Selección)

134. El contrato social constituye la regla, y no el origen, de la constitución civil.

El contrato social no representa el principio del establecimiento del Estado, sino de su administración, entrañando el ideal de la legislación, del gobierno y de la justicia pública (Refl. 7734, p. 503 [1773-1777?/1790ss.??]).

135. La idea del contrato social no es sino el modelo del enjuiciamiento del derecho y de la instrucción de los príncipes en materia de un posible establecimiento perfecto del Estado, pero el pueblo no detenta derechos efectivos con arreglo a esa idea.

Nada parece más natural que lo siguiente: si el pueblo posee derechos, también debiera tener poder; sin embargo, como no puede instaurar un poder legítimo, tampoco posee estrictamente derecho alguno, sino tan sólo uno ideal (Reflexión 7737, p. 504 [1773-1775?/1769-1771??]).

136. ¿Se fundamenta todo poder y autoridad pública en un contrato primitivo? ¿Es un *usurpateur* quien no pueda exhibir tal contrato? También cabe presumir que se ha dado realmente un contrato entre el pueblo y quien se constituye en soberano.

El *contratus originarius* no supone un principio de explicación acerca del origen del *status civilis*, sino de cómo debiera ser éste (Refl. 7740, p. 504 [1773-1775?/1769-1771??]).

137. No se pierde ninguna libertad válida del *status naturalis*, salvo la anomia, cuando la ley coactiva restringe la libertad a las condiciones de la seguridad general. El hombre

ha de hallarse bajo leyes coactivas (Refl. 7765, p. 510 [1773-1775?/1776??]).

138. El poder del soberano ha de ser incontestable, pues de lo contrario no sería el poder supremo, al tener una instancia superior. Toda réplica atañe únicamente al gobierno (Refl. 7770, p. 511 [1773-1775?/1776??]).

139. Acaso no es la probidad (justicia y lealtad) la mejor política del Estado y del gobierno *(externe et interne)*, así como en las relaciones de los ciudadanos. Pero hay un atajo: la astucia política.

Algunos han comparado la constitución política con un rebaño cuidado por su pastor. Según esta imagen, el príncipe trata a su pueblo con el cariño profesado por el pastor a su ganado, apurando su trasquilado y protegiéndolo del lobo con sus perros mientras pace, a fin de comérselo él mismo. Otros han invocado la metáfora de una familia y su patriarca. Para ellos, el soberano maneja a sus súbditos cual si fueran mocosos carentes de todo entendimiento y hubieran de obedecerle como a un amo: los jesuitas en Paraguay. También se ha utilizado el símil de un animal que cuida de todos sus miembros animado por un espíritu de vitalidad; pero esta comparación resulta demasiado metafísica y no se compadece con la mutua dependencia de una asociación humana, cuyos miembros experimentan intereses bien contrapuestos. Nadie la ha comparado con la relación de un vecino hacia sus mayores. Podemos comparar la actual con una colmena a la que sólo se protege de los rigores climáticos y del pillaje de otras abejas para tomar algo de la miel acumulada por las moradoras del panal. Éstas, lejos de conocer la abundancia, han de contentarse con lo imprescindible para sobrevivir. El enjambre revolotea en torno al panal consumiendo sus restos y las abejan mueren presas de la desidia (Refl. 7779, p. 514 [1775-1777?]).

140. La administración del Estado y su gobierno no son la misma cosa. El príncipe gobierna cuando vela por la buena marcha de las cosas; administra cuando él mismo toma las riendas. Siempre es preferible que se limite a gobernar, esto es, a velar porque cada uno cumpla con su deber en base a la legislación, dejando la administración en manos de otros. El señor no necesita guiar en persona los caballos como hiciera Nerón. Tampoco necesita saber ese oficio. Basta con que sepa

apreciar si los caballos son buenos y lo que se les puede pedir sin excederse. Ni tampoco precisa ser un *soldado*, aunque sí saber juzgar el puesto que le corresponde a cada uno. Debe ser ajeno a los favoritismos. El dejar la administración en manos de otros, limitándose a supervisar ésta, tiene también la ventaja de que los rencores no recaerán sobre él, sino sobre el ministro correspondiente (Refl. 7780, p. 515 [1775-1777?]).

141. Ciertamente, todo hombre busca su felicidad y también intenta promocionar ésta en el seno de la sociedad civil. Mas no alberga de ningún modo el propósito de que sea el Estado quien determine dónde debe colocar su felicidad, sino que quiere procurársela por sí mismo. El Estado debe limitarse a protegerle de aquellos hombres que pudieran obstaculizar dicha tarea (Refl. 7854, p. 535 [1775-1777?/1772?]).

142. El Estado no puede obligar a nadie a ser feliz o hacer feliz a otro, sino que debe garantizar la libertad de cada cual. Y, puesto que toda constitución política no representa sino el estado de una coacción recíproca del ciudadano conforme a leyes, que sólo ejecuta el soberano, síguese de ahí que el principio de la constitución política no es la felicidad del ciudadano, pudiendo suponer ésta en todo caso un medio del auténtico fin (Refl. 7919, p. 554 [1788-1789]).

143. En el derecho público no es la dicha del ciudadano (ya que ésta pueden procurársela ellos mismos), sino su derecho, lo que constituye el principio de la constitución. El bienestar del conjunto supone sólo el medio de asegurar su derecho y colocarlo así en situación de hacerse feliz a sí mismo del modo que sea (Refl. 7938, p. 560 [1785-1788]).

144. No es el principio de la felicidad general, sino el de la libertad conforme a leyes universales, lo que constituye el principio del establecimiento del Estado y de su idea (Reflexión 7955, p. 564 [1780-1784]).

145. El jefe del Estado representa una triple persona: en cuanto legislador es soberano, de suerte que no tiene a nadie por encima de sí y todo queda bajo él. Como gobernante, que debe administrar paz y felicidad conforme a leyes, se halla bajo las leyes y ha de poder verse coaccionado, pudiendo, por lo tanto, no constituir con el soberano una y la misma persona. En tanto que juez queda sometido a las leyes y a la forma

de gobierno por causa de la administración de felicidad según la ley del soberano y la voluntad del regente de hacer concurrir a todos en el bienestar. Estas tres personas únicamente pueden quedar aunadas en la divinidad, pues ésta reúne todas esas perfecciones al mismo tiempo (Refl. 7971, p. 567 [1785-1789]).

146. No existe ninguna posibilidad de imaginarse una constitución que confiriera por vía legal al pueblo un derecho a enjuiciar, juzgar y destituir al soberano, ni tan siquiera limitarlo en lo más mínimo. Pues para ello deberían ostentar asimismo un poder y, como sólo puede haber un soberano, el primero no sería tal (Refl. 7991, p. 575 [1785-1789]).

147. Toda mejora política merced a la revolución es impropia, puesto que su fundamento no descansa en los derechos del estado existente y, por lo tanto, entre éste y el siguiente aparece un *status naturalis* donde no se da derecho exterior alguno (Refl. 8045, p. 591 [1785-1789?/1792-1794?]).

148. El pueblo ha de hallarse representado y poseer como tal no sólo un derecho a la resistencia, sino también poder para recusar al regente y recuperar su libertad sin recurrir a la revuelta.

A decir verdad, el pueblo no debe dejar de constituir un todo ni por un momento, pues de lo contrario todo acontece *per turbas*, esto es, por un poder usurpado que no puede ser transferido legítimamente. Así pues, sólo cuando el pueblo es representado puede segregarse y resistirse legalmente (Refl. 8046, p. 591 [1785-1789]).

149. Todo está permitido allí donde no existe ley exterior alguna, y no hay una ley externa sin que se constituya un juez competente, que juzgue con arreglo a ella, así como un poder que coaccione a cada cual con ese compás. Por encima del soberano no puede haber un poder judicial ni coacción legal alguna, pues de lo contrario esta instancia superior oficiaría como el auténtico soberano en su lugar. Así pues, no cabe encontrar por fuera del *coram foro humano* una ley válida que limite al soberano.

El pueblo no tiene derecho alguno ni tampoco una ley externa que lo sustente y los derechos secretos, que no se manifiestan en leyes externas, son usurpaciones. La violencia frente al soberano atenta siempre contra los principios de la

constitución civil. Sin embargo, todos los súbditos pueden verse vinculados a obedecer leyes que limiten la autoridad del monarca, pudiendo existir un tribunal que por mandato del soberano juzgue y enjuicie sus acciones. De este modo puede privársele de toda subordinación. La cuestión es si entonces no deja de ostentar la jefatura. Esto supone un regreso al *status naturalis*, ya que el Estado precisa de un jefe supremo, no quedándole más remedio que vivir como súbdito o desterrarse.

Allí donde el pueblo no posee tales derechos, es ilícito servirse de la violencia contra el monarca. Pues, supuesto que se apoya en su derecho natural, éste podría traducirse también en una ley civil, ya que la constitución civil ha de contener todos los derechos del pueblo y del soberano. El pueblo ha encomendado su derecho, postergándolo, y por ello no lo posee. Con todo, el hecho de que el pueblo pueda derrocar al poder parece hacerle ostentar un derecho al poder. Pero el poder que no se halla precedido de un juicio investido con fuerza legal es ilegítimo y, por consiguiente, el pueblo no puede resistirse salvo en aquellos casos donde / se haga imposible la *union civilis*, por ejemplo: la imposición de un culto, la imposición de crímenes antinaturales como el asesinato, etcétera (Refl. 8051, pp. 594-595 [1780-1784?/1778-1779??]).

150. Es despótico aquel gobierno en el que el soberano trata al pueblo como su propiedad. Incluso la democracia puede tener rasgos despóticos si su constitución carece de inteligencia, como es el caso de la ateniense, que permitía condenar a alguien sin motivo justificado conforme a leyes prescritas por la mera mayoría de votos. El pueblo no puede contemplarse a sí mismo como una propiedad ni por un momento. Pueden darse gobiernos despóticos, pero una constitución política no puede ser tal, al enclavarse en la voluntad general del pueblo conforme a leyes formales (Refl. 8054, p. 595 [1785-1789]).

151. En Francia la Asamblea Nacional pudo modificar la constitución, aunque inicialmente sólo fue instada para poner en orden las finanzas del país, porque se habían convertido en los representantes de todo el pueblo una vez que el rey había decretado plenos poderes para ellos. El rey no podía seguir oficiando como representante del pueblo, aun hallándose / él mismo presente en este caso. En Gran Bretaña no se puede decir que el rey represente al pueblo, sino que ocupa

el primer puesto entre todos y es considerado como un *primus inter pares*. Su soberanía dejó de ser tal después de convocar a todos los diputados del pueblo, ya que su poder legislativo sólo se basa en ostentar la representación de todo el pueblo; de lo que se deduce la iniquidad de una sola persona como soberano. Éste no puede consentir que aquel a quien representa se represente a sí mismo. Al ostentar la representación de la totalidad, se queda convertido en nada cuando esta totalidad, de la que él no es una parte sino sólo su representante, hace acto de presencia. Si fuera una parte, nunca podría darse la totalidad sin su consentimiento y originar una voluntad común que supone la suprema instancia legislativa (Refl. 8055, pp. 595-596 [1789-1795?]).

152. En el establecimiento de una constitución civil (legislación) la fuerza precede necesariamente al derecho. Pues quien se halla habilitado para coaccionarme conforme a la ley, en virtud de su derecho, debe garantizarme asimismo el amparo de mi derecho frente a cualquier otro; en otras palabras, la ley no tiene para mí una fuerza vinculante, esto es, el legislador no posee ningún derecho (Refl. 8074, p. 602 [1792-1795]).

153. A) *Observación general*

Qué significa el vivo entusiasmo que embarga al mero espectador (de la revolución) de un pueblo gobernado antes por el absolutismo y cuya republicanización conlleva las mayores tribulaciones, tanto internas como externas, llevándole a desear ardientemente la consecución de tal empresa: que incluso a los súbditos de un Estado gobernado más o menos como aquél les gustaría ver realizada esa transición, máxime si pudiera tener lugar sin una revolución violenta que no desean para sí (en parte, porque tampoco les va tan mal y, sobre todo, porque el enclave del Estado al que pertenecen no permite otra constitución sino la monárquica sin correr el riesgo de quedar desmembrado por sus vecinos colindantes), siendo así que la apasionada simpatía mostrada por estos espectadores es enteramente desinteresada. Este *factum* es realmente incontestable y no se puede desconocer la crisis de la transformación del Estado francés (al margen de todas las atrocidades cometidas no sólo por los politicastros, sino también por algún librepensador ilustrado, responsable de caldear los ánimos con sus polémicas). — Para suscitar un entusiasmo tan universal, ha de afectar al espectador un auténtico

interés común a todo el género humano, imaginándose que se inaugura aquí una época en donde nuestra especie deje de oscilar continuamente en su marcha hacia [604-605] lo mejor, salpicada de continuos retrocesos,* para encaminarse lentamente hacia un progreso ininterrumpido. — Pitt, que desde un país vecino quisiera encarrilar las cosas hacia las viejas estructuras, es odiado como enemigo del género humano, mientras que los nombres de aquellos que instauran un nuevo orden en Francia, digno de mantenerse eternamente, ingresan en el templo de la gloria. — Inglaterra, el país que otrora contase con la simpatía del mundo a causa de sus denodados esfuerzos por mantener su aparente libertad, ha caído en el descrédito al compararse su constitución con la proyectada en Francia tras el cambio de régimen, donde la libertad se asienta mucho más radicalmente. — Ésta se presenta como un excelente condicional contrafáctico para compulsar las señas de identidad de un Estado que se vanagloria del grado de libertad ostentado por su pueblo.

B)

Qué monarca puede pronunciar (sin autorización previa) «*debe haber guerra*», produciéndose ésta a renglón seguido: el que es un monarca *absoluto* (cuyo pueblo no es libre). — Aquel que, sin embargo, ha de comenzar por interpelar públicamente al pueblo sobre su conformidad con respecto a este punto y que, cuando éste contesta «*no debe haber guerra*», sencillamente no la hay, se trata de un monarca *limitado* (y un pueblo tal es verdaderamente libre). — Actualmente, el rey de Inglaterra ostenta el derecho constitucional para lo primero, mientras que la República francesa se atiene a lo segundo (debiendo el Directorio, que representa a todo el pueblo, consultar con éste). Por lo tanto, el jefe del Estado inglés es

* No concedo particular peso al argumento (moral), que estaría tomado de la eterna sabiduría (un *Deus ex machina*), relativo a que el género humano se halla condenado a la locura de hacer rodar la piedra de Sísifo hasta una cierta altura y dejarla caer de nuevo, para recomenzar esa tarea una y otra vez. Se trata de una cuestión que atañe a la libertad, acerca de la cual no se puede pronosticar nada con seguridad. Hasta es una temeridad querer hacer depender de una conducta determinada al supremo poder que rige el mundo. Como si la mera diversidad de los innumerables y variopintos primeros pasos del género humano en los que el hombre demuestra honrar a su persona no fuera el plan mismo. Sólo nos conviene indagar lo que nos permite aguardar en el futuro la naturaleza del hombre, tal y como le conocemos, así como su rumbo, en la medida en que podemos alcanzar a verlo [605-606].

absoluto, mientras que en Francia el poder está limitado, de modo que en el primer caso el pueblo no es libre y se ve sojuzgado, pues ¿cuáles son las cargas que el monarca de la Gran Bretaña no puede colocar arbitrariamente sobre los hombros de sus súbditos? Tan grandes vejaciones por un tiempo indefinido (cuyas consecuencias bien pudieran hacer tambalearse a todo el Estado), que llegan incluso a corromper la moralidad del pueblo e impiden siquiera imaginar el progreso del género humano hacia lo mejor, hacen presumir la evidencia de que (tarde o temprano) tendrá lugar un derrumbamiento (cada vez más peligroso), aun cuando el florecimiento (y arraigo) de las artes aún pueda demorar por cierto tiempo esa decadencia.

Es una falsa ilusión, con la que sólo se puede engañar a los niños, que el pueblo haya de autorizar al rey a través de sus representantes en el Parlamento los costes de la guerra (incluyendo las brutales represiones de los marineros), como si pudieran desaprobarlos y con ello evitar la guerra. Basta con reparar en el absurdo de que el rey pueda declarar primero la guerra a otras naciones y solicitar después al pueblo los recursos precisos para ello, en la certidumbre de que los representantes del pueblo *no tendrán la voluntad* de rehusar tal petición (sin que importe demasiado si la guerra está justificada, es prudente o ninguna de ambas cosas). ¿En qué se basa esta certeza? En disponer de todos los medios adecuados para encauzar caprichosamente su voluntad con arreglo al poderoso motor de la codicia: la provisión [606-607] de todos los puestos lucrativos en el ejército y en la armada, en la corte o en la Iglesia, por no hablar de las sinecuras. Cada uno de estos representantes del pueblo (aunque no posea un interés personal en el asunto) no dejará de tener parientes o buenos amigos que se recomienden para uno u otro de esos puestos. El ministro (que necesita asegurarse la mayoría de votos) no niega fácilmente algo a quien le viene así recomendado, y la mayor parte de las veces semejantes influencias suelen triunfar sobre los méritos. Así es cómo, sin que cada uno en particular obre con malicia o indignidad, cabe explicar el fenómeno de que nunca le falte al ministro una mayoría de votos, probándose igualmente que la constitución de Gran Bretaña no es la de un pueblo libre (que como tal carece de veto), sino una maquinaria política para ejecutar la voluntad absoluta del monarca. — Que las leyes protegen a todo ciudadano en esa tierra, donde la corona no arrebata el patrimonio de cualquiera, encarcelándolo a su antojo (el *habeas*

Corpus actu), sino entregándolo a un tribunal ajeno al poder supremo, es algo con lo que los ingleses se jactan de ornamentar su constitución, pero que tampoco es tan raro en las naciones regidas por monarquías absolutas (como muestra la historia de Müllerarnold) y es públicamente reprobado por el pueblo como una tromba de agua o de granizo que perturba el buen tiempo.

C)

Si a través del mal de la guerra, por el que cada nación amenaza a la otra con la desmembración, todas las constituciones políticas (absolutas) poseen una tendencia natural hacia el republicanismo (de suerte que, aun cuando no adopten esta forma, el gobierno sí se vea instado por ese espíritu) éste no puede hallarse ausente debajo de las distintas transformaciones políticas, se ha de lograr alguna vez que a un pueblo poderoso no se le mantenga en el fraude de su (egoísta) reivindicación de libertad y ésta se consiga conforme a principios, gracias a la exaltación de un ideal (generalmente admitido y que no puede faltar a una cultura en alza): el derecho del hombre, una [607-608] meta que acabará por alcanzarse, aunque su consecución no se halle exenta de crueldades (que no pueden faltar, dado que la más ardorosa unanimidad tiene su origen en la más apasionada discordia). — Este febril movimiento interno no conduce a la entera muerte de la barbarie, progresivamente marginada por todas las artes que integran la cultura, sino al renacimiento de un Estado cuya constitución permite vislumbrar en el horizonte del futuro a un género humano que se halla en un *continuo progreso hacia lo mejor.*

Esta concepción sería compartida por todo hombre bienpensante, al mostrarse indisociable de su connatural *anhelo de esperanza,* algo que resulta imprescindible no sólo para terminar sintiendo repugnancia de uno mismo ante el espectáculo que brinda el transcurso del mundo (pues esto representaría un mero divertimento estético que juega con la fantasía), sino para contribuir a su transformación gracias al acicate de la propia esperanza; nos hallamos, por lo tanto, ante una hipótesis en sentido práctico (moral), que siempre se halla suficientemente fundamentada, con tal de que no pueda contrastarse su imposibilidad, lo que no es el caso aquí. — Pero, para que al anhelo y a la esperanza de lo mejor le corresponda un *hecho,* todavía se precisa un conocimiento teórico (de la tarea proyectada y) de la facultad por la que esa tarea puede

ser llevada a cabo. — En este orden de cosas, lo primero a conocer no es el progreso de la moralidad en lo tocante a las intenciones del hombre, sino en el terreno de los hechos que vienen a coincidir con las leyes del deber, aunque no tengan allí su origen (y su conocimiento). El gusto y el arte (por interesadas que puedan ser sus fuentes) deben progresar incesantemente hacia el bien (haciendo confluir con la moral tanto a lo útil como a lo grato).

N. B. Un gobierno nacional que sea cosmopolita al mismo tiempo es posible en toda constitución [608-609].

Imaginarse que uno es, simultáneamente, miembro de una nación y ciudadano del mundo constituye la más excelsa idea que el hombre puede hacerse acerca de su destino, siendo esto algo que no puede ser pensado sin entusiasmo.

¿Cuál es la causa del júbilo despertado por el triunfo de aquella nación? Que ésta se halla en el camino de fundamentar una constitución de la cual todos sus vecinos no pueden sino esperar la paz, algo que suscita una gran estima no sólo desde una óptica utilitarista, sino por tratarse de la única constitución legítima y porque, al proscribir la guerra, inaugura ese progreso hacia lo mejor que no puede tener lugar con una constitución basada en un derecho arbitrario. Este acontecimiento no representa únicamente un ejemplo en ese transcurso de las cosas, sino un signo harto significativo que no podrá caer en el olvido y cuyos posibles retrocesos sólo desembocarán en nuevos intentos que no cejarán hasta resultar coronados con el éxito.

No se puede pronosticar que se conseguirá, sino tan sólo que se intentará cuantas veces sean precisas hasta lograrlo.

Hay en la naturaleza humana una disposición moral hacia el concepto del derecho, una disposición moral que preside toda asociación llevada a cabo por el género humano y que acaba por doblegar ante sí al poder más recalcitrante.

No se trata aquí de una persona, sino de la disposición moral del hombre que se sustancia en una idea del derecho capaz de fundamentar una constitución jurídica donde se evite la guerra con arreglo a principios, estableciéndose un continuo progreso hacia lo mejor merced a una constitución republicana.

Sólo existe un concepto de una constitución política plenamente pura, a saber, la idea de una república donde todos cuantos tengan derecho a voto concentren todo el poder (división en la democracia o conjunción en la república): *respublica noumenon* o *phaenomenon* [609-610]. La última pre-

senta tres formas, pero la *respublica noumenon* es sólo una e idéntica.

Un monarca absoluto puede gobernar de modo republicano sin menoscabar su vigor.

Sustentar el concepto de una constitución política limitada me parece una contradicción: pues entonces sólo sería una parte del poder legislativo.

D)

Los progresos del género humano (hacia lo mejor) conforme a los distintos pueblos que interactúan entre sí pueden ser considerados como el desarrollo de las disposiciones naturales o como el desarrollo de las disposiciones morales de los mismos. Los primeros hacen referencia al bienestar conforme al fin que cada uno *tiene*, los segundos al comportamiento con arreglo a aquello que cada uno *debe tener*, lo cual constituye una tarea sin término. — En ambos casos la *cultura*, es decir, el cultivo de todas nuestras potencialidades orientadas a estos fines, supone el medio de alcanzarlos, incluso en el terreno de la moralidad, donde sirve para propiciar los progresos en un sentido pragmático (volcados hacia las reglas de la sagacidad y a la pauta del propio bienestar); la doctrina política no puede ser desdeñada, tal y como ocurre con la teoría moral (o la filosofía de la religión), como algo propio de melindrosos eruditos, máxime cuando dejarse guiar por ese discurso puede forjar el bienestar del Estado (el consenso de la ciudadanía y el acatamiento de los súbditos). No debería atentar contra ningún gobierno el explicitar abiertamente cosas como ésta: que el derecho y la injusticia son meras quimeras cuando la voluntad absoluta se instaura como ley en lugar de atenerse a la conciencia recta de sus súbditos como seres morales libres, acatando cual oráculo la concepción del derecho que subyace a la razón humana común como una premisa indispensable *(conditio sine qua non)* [610-611].

Sin embargo, todas estas vertientes (técnica, pragmática y moral) de la cultura no pueden evitar el mayor mal con que tropieza el género humano, la *guerra*, ni tampoco impedir que (de vez en cuando) ponga freno incluso al progreso físico, favoreciendo subversiones y recaídas en la miseria o en la barbarie, donde la moralidad queda seriamente comprometida, pérdida que se lamenta con lágrimas de cocodrilo o, bien al contrario, se atribuye la ruina del Estado a la ruina de la moralidad (sermoneando al pueblo) cuando salta a la vista que tal crueldad no parte desde abajo hacia arriba, sino que cae

de lo alto, siendo el soberano y no la rebeldía del súbdito quien ha dado origen al estado bélico. — La única forma posible de prevenir esta arrogancia es mejorar la constitución del Estado basándola en el derecho natural y no menospreciar (como hace el político) el influjo de las disposiciones naturales del hombre, cuya reivindicación de un derecho innato a acatar voluntariamente la ley civil (siempre que no sea enteramente arbitraria) es tan poderosa como invencible, como no le ha faltado ocasión de demostrar en su eterno pulso con el poder. Esta insubordinación tiene sus raíces en la disposición moral del hombre; sin embargo, muy a menudo, en lugar de propiciar el progreso hacia lo mejor desde una perspectiva moral, conlleva el retroceso hacia un estadio peor (inducido por una coyuntura desfavorable). — Esto se debe a que la observancia de toda ley no se basa propiamente en un respeto hacia ella, sino en la mira de unos presuntos beneficios (mantenimiento de la paz y de los bienes del pueblo), lo cual no significa desde luego un respeto absoluto e intrínseco, sino un respeto externo y condicionado, esto es, un testimonio de *respeto* al legislador y no a la ley.

La tendencia a un continuo progreso del género humano hacia lo mejor (es, pues, una idea práctico-moral de la razón cuya realidad objetiva consiste en su realización) sólo puede [611-612] ser conjeturada: 1) si existen signos suficientes de que todos los pueblos se esfuerzan por lograr establecer para sí una constitución (la auténticamente republicana, aunque sólo sea una idea, constituye el modelo al que aproximarse más y más) gracias a la cual se acabe de una vez con la guerra, ese fenómeno que hace retroceder todos los progresos realizados; 2) si puede probarse que los esfuerzos por lograr esa meta no son el mero efecto de la disposición natural centrada en el afán por la felicidad, sino que se basan en el desarrollo de las disposiciones morales del género humano, cuyo fundamento es que cada cual constituye un fin en sí mismo (no en la cualidad de suponer un mero medio para otro fin); 3) que el influjo de esta idea en el ánimo de todo hombre capaz de cultivar por sí mismo su razón práctica le hace trabajar en pro de aquel supremo bien cosmopolita, imbuyéndole de un entusiasmo tan acendrado y universal que, cuando menos, equivale al deseo arraigado en el más poderoso móvil moral: como un *factum* sobre cuya realidad cabe invocar a todos los hombres como testigos.

[*Al margen:*] La guerra no puede ser evitada sino por el

auténtico *republicanismus* de un poderoso Estado; sin evadir ésta no es posible el progreso. Pero la propia guerra incita el *republicanismus* y ha de implantarlo a la postre (Refl. 8077, pp. 604-612 [1795-1799]).

III. REFLEXIONES SOBRE FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN (AK., XIX)

(Selección)

154. *Teología*

¿Qué se piensa bajo la idea de Dios?

1) ¿Es posible la moral sin teología? Sí, pero sólo con respecto a los deberes y derechos del hombre, no en cuanto al fin final. Si aceptáramos que lo primero no es posible, no podría concebirse deber alguno sin mandatos divinos y, por lo tanto, tampoco sin religión en cuanto deber para con Dios, con lo cual tendríamos que tener una doctrina acerca de los deberes antes de conocer a Dios, lo que contradice la hipótesis.

2) ¿Sería posible una teología sin (o anterior a la) moral, esto es, filiar la naturaleza divina en principios teóricos, bien de la razón pura, bien de la física (principios teológicos, no del fin final, sino de la teleología en la Naturaleza en general)?

3) ¿Cabría asimismo un conocimiento natural al margen de la teología? Sí, pero únicamente con arreglo a la analogía de los fines.

4) ¿Sería posible una moral sin religión? *Vid. mi curso sobre la religión natural* (Refl. 8097, p. 641 [1792-1794]).

155. El determinismo lo es de la libertad o del fatalismo. (La libertad es lo contrapuesto al acaso y al fatalismo.) El determinismo de la conexión causal en el tiempo es el predeterminismo. /

Éste sólo es la libertad contrapuesta a la causalidad.

Si la vertiente moral del bien supremo debe tener su origen en la libertad, carecemos de todo fundamento basado en principios teóricos para aguardarlo tanto por parte de la creación divina como de la nuestra propia. Pero con un propósito práctico, para orientar nuestras acciones a tal efecto, sí halla-

mos este fundamento en nuestra moralidad (Refl. 8100, pp. 642-643 [1794-1795]).

156. El hombre no puede venerar a otro Dios salvo a aquel que se compadece con la ley moral.

No existe deber alguno para con Dios, si bien todos los deberes deben ser obedecidos cual mandatos divinos. ¿Cuál es la razón de esto? No constituye un deber necesario en sí mismo admitir un Dios, / pero sí representa una exigencia moral el propósito encaminado a propiciar el bien supremo en el mundo. Asimismo creer en una vida futura. Esto último no supone sino una creencia de segundo orden. Pues no es necesario que existamos o que existamos eternamente, pero sí lo es que, mientras vivamos, nos comportemos en forma digna de la vida (Refl. 8101, pp. 643-644 [1794-1795]).

157. La religión es el conocimiento del hombre acerca de sus deberes *como (tanquam)* mandatos divinos. A este respecto no es preciso creer que existe un Dios, sino que es suficiente hacerse una idea de un ser tal cuyo poderío no tenga límites en cuanto a la libertad del hombre y su destino. Acaso cabe dudar, cuando se examina el transcurso del mundo, si este ser gobierna el mundo con arreglo a leyes morales, pareciendo como parece que, hasta donde alcanza nuestra comprensión, trata de igual modo a todos los hombres, independientemente de su bondad o maldad. Sin embargo, sí se hace necesario por causa de la moralidad concebirlo como un ser moralmente perfecto. Pero no se puede mantener que uno se vea obligado a prestarle / un servicio, así como tampoco a proferir alabanzas de unas perfecciones que no conoce. — Hay una religión histórica y una religión racional (Refl. 8104, páginas 646-647 [1796-1804]).

158. La fe religiosa es histórica o racional. La primera presupone la revelación y es empírica; la segunda se ve fundamentada *a priori*, pero sólo para con la razón práctica e independientemente del espacio y el tiempo (Refl. 8105, p. 647 [1799]).

159. El concepto de Dios tiene su origen en la moral. La observancia de todos los deberes morales como *(instar)* mandatos divinos. — El temor a Dios anterior a la ley moral es físico. — Cuando por el contrario es moral, nos hallamos en el terreno de la conciencia moral, donde los pensamientos se

inculpan o disculpan entre sí. En el primer caso se concitan un legislador, un acusador y un juez. En el segundo una inculpación de la personalidad se ubica entre esas tres potencias (Refl. 8110, p. 650 [1800]).

IV. REFLEXIONES SOBRE ANTROPOLOGÍA (AK., XV)

(Selección)

160. El hombre alcanza realmente su pleno destino natural, esto es, el desarrollo de sus talentos, a través de la coerción civil. Es de esperar que también alcanzará su pleno destino moral gracias a la constricción moral. Ya que los gérmenes del bien moral ahogan, cuando se desarrollan, los gérmenes físicos del mal. Merced a la presión civil se desarrollan todos los gérmenes sin excepción. Este es el destino de la humanidad, mas no al nivel del individuo, sino de la totalidad.

El reino de Dios sobre la tierra: tal es destino final del ser humano (Refl. 1396, p. 608 [1772-1773]).

161. La sociedad es como la caja de Pandora. De ella surge el despliegue de todos los talentos, al tiempo que el de todas las inclinaciones; pero en el fondo subyace la esperanza (Reflexión 1407, p. 614 [1773-1777?]).

162. El fin último de la Naturaleza es la mayor perfección y felicidad de los hombres en tanto que ellos mismos sean los artífices de ello (Refl. 1418, p. 618 [1777?]).

163. Cabe preguntarse si existe algo sistemático que articule la historia de las acciones humanas. Toda ella se deja guiar por una idea: la del derecho.

El boceto de la historia puede ser cosmográfico, biográfico o cosmopolita (Refl. 1420, p. 618 [1775-1778?/1773-1774??]).

164. Creo que el mundo de las letras ya se ha refinado lo suficiente como para dejar de mirar con respeto la gloria bélica y convertirla en un hito de la historia. De lo que se trata

es de resaltar cuanto haya contribuido al progreso del género humano. Incluso la historia de buenos monarcas como Tito y Marco Aurelio son meramente biográficas, puesto que no mejoraron el Estado. El momento actual es muy importante, ya que los recursos estatales desatienden la prosperidad interna para fortalecer la defensa, cuando no el ataque, y se aumentan de forma desmedida tanto los contingentes como la disciplina del ejército. No hay otra solución que la de modificar este estado de cosas. La prudencia debe llegar a las cortes desde los gabinetes de estudio. Los historiadores tienen toda la culpa (Refl. 1436, pp. 626-627 [1773-1778?]).

165. La historia de los Estados ha de escribirse poniendo de relieve el provecho que sus respectivos gobiernos hayan proporcionado al mundo. En este sentido, las revoluciones de Suiza, Holanda e Inglaterra constituyen los acontecimientos más importantes de los últimos tiempos. La transformación de Rusia no contribuye al bienestar del mundo sino de forma muy indirecta. La propia historia debe entrañar el plan para la mejora del mundo y, ciertamente, éste no ha de ir desde lo particular hacia lo general, sino justo al contrario. De qué sirve la filosofía sino como instrumento para instruir al hombre en lo verdaderamente óptimo (Refl. 1438, p. 628 [1775-1777?]).

166. *Un sistema cosmopolita de la historia del mundo...* (Refl. 1442, p. 630 [1776-1778]).

167. En el plan de una historia universal los parámetros a considerar son: 1) la naturaleza de la constitución civil del Estado; 2) una idea, aunque nunca llegue a realizarse plenamente, no tratándose ciertamente de la idea de felicidad, sino de la idea del derecho (Refl. 1443, p. 630 [1776-1778]).

168. La mayor dificultad entrañada por el problema de establecer una constitución civil se cifra en el hecho de que todo hombre reclama sus derechos sin gustar de reconocer los de los demás; es un animal que necesita de un señor, el cual a su vez no puede ser sino un hombre. De una madera tan torcida no se puede tallar azogue alguno (Refl. 1464, p. 644 [1783-1788]).

169. *Continuación de la historia del género humano*
¿En qué se basa el engendramiento de toda esta perfección

supuesta por el quiliasta filosófico y exigido gracias a ello?

En la perfección de la constitución civil (que supone un objetivo permanente). Sólo en ella se desarrollan todos los talentos, dándose la mayor confluencia de fines comunes merced a leyes externas y la estabilidad de ese estado.

Libertad, ley y poder

El ciudadano ha de hallarse bajo leyes que él mismo se ha dado (libertad, igualdad), recibiendo estas leyes firmeza y estabilidad gracias a un poder irresistible.

(El hombre es un animal que 1) requiere instrucción y disciplina; 2) progresa hacia su destino en el seno de la especie; 3) precisa de un señor en sociedad.)

1) Ley y libertad sin poder: anarquía.
2) Ley y poder sin libertad: despotismo.

a) Libertad sin ley ni poder es el estado del salvaje.
b) Poder sin libertad ni ley: gobierno brutal.

¿Cuáles son los móviles de que se sirve la Naturaleza en la creación de la sociedad civil? De la rivalidad, del recelo y de la brutalidad, todos los cuales obligan a los hombres a someterse a leyes y abandonar la libertad salvaje. De ahí proviene el despliegue de toda buena disposición natural.

(La historia de cada pueblo puede ser vista como un afán de la Naturaleza por el establecimiento de una constitución civil perfecta. La de los Estados como el intento de instaurar un derecho internacional.) /

La Naturaleza se afana en este sentido por impulsar una sociedad de naciones. Unicamente a través de la paz universal (cementerio) puede también ganar su perfección la constitución civil interna.

¿Qué puede coadyuvar a poner en marcha este proceso? El método de una historiografía cosmopolita (Refl. 1468, páginas 647-648 [1785-1789]).

170. *Antropología*

Rasgos morales característicos de la naturaleza humana

1) Poseemos una idea de la posibilidad y de la determinación de la razón a descubrirnos felices en la dicha ajena: y asimismo una invencible propensión a que cada uno mire únicamente por la suya (solipsismo).

2) Sólo nos tenemos por dichosos en comparación con otros; por eso el mal que asola a otro desahoga de algún modo el nuestro y siempre hay algo en la pena de nuestro mejor amigo que no nos desagrada del todo.

3) De ahí que la rivalidad y la cautela en no dejar entrever sus defectos pongan sin embargo tanto más en guardia al otro.

4) Nos es más necesario vernos estimados que amados, pero también podemos querer algo por lo que no hayamos de competir. Tal es el caso del amor profesado a un pájaro, a un perro o a una persona veleidosa pero jovial. Incluso el amor femenino se basa parcialmente en que no puede tener lugar ningún conflicto de prelación a causa de la heterogeneidad. /

5) Los favores crean ingratitud por ese miedo a ser menospreciados (Refl. 1471, pp. 649-650 [1790-1794]).

171. Esta importante cuestión filosófica entraña una cuádruple tarea (conforme a cuatro órdenes de categorías): 1) el género humano tomado en su *totalidad* (cantidad), y no los hombres de una cierta raza, por ejemplo la de los blancos con exclusión de los negros o de los americanos, son partícipes de esta primacía, no siendo posible que algunos queden rezagados si progresa todo su conjunto. 2) Ese *mejor* hacia el que se progresa es lo *moral* (cualidad), y los avances técnicos, científicos o estéticos suponen tanto un fomento como una consecuencia de aquel progreso moral. 3) No se trata aquí de la mejora interior de cada individuo, sino de apartar obstáculos al *género humano* en su progreso hacia lo mejor mediante su *agrupación* en grandes sociedades (relación). 4) En este orden de cosas, se hace imprescindible una previsión del futuro, pero esto no es viable si no se puede juzgar *a priori* lo que sucederá y, por ende, lo mejor tendría que seguirse necesariamente del encadenamiento de las causas ya presentes con sus efectos, teniendo en cuenta la *necesidad* del / constante progreso hacia lo mejor (modalidad). — Se impone, pues, la tarea de proyectar una historia *a priori* del género humano sobre los cambios que estarían por llegar conforme a una posible *historia natural*; pues las causas permiten conocer consecuencias futuras antes de que tengan lugar, por consiguiente *a priori (secundum quid, non simpliciter)*. Sin embargo, al tratarse de una historia del futuro proceder moral del hombre como ser desligado del mecanismo natural, no cabe duda de que en ella se conocen *a priori* las leyes conforme a las que debería actuar, mas no el modo concreto en que actuará. —

Pese a todo, esta empresa no sólo resulta interesante desde un punto de vista meramente práctico, admitiéndose en aras de la bonhomía la hipótesis de semejante transcurso de las cosas para aplicarlo cuando menos a la propia conducta, sino también en consideraciones de orden teórico que atañen a cuestiones tales como cuál sea el principio preponderante en las disposiciones naturales del hombre (el del bien o el del mal) y qué concepto se ha de tener acerca de su destino. No obstante, los teólogos han venido adueñándose de esta investigación, sumiendo al filósofo en una espantosa perspectiva teórica de raigambre suprasensible, cuando en realidad su cometido debería ceñirse a plantear la cuestión de si el género humano se halla o no en continuo progreso hacia lo mejor, a fin de dilucidar *de qué depende* tal cosa; el que exista semejante progreso representa un problema irresuelto (Refl. 1471a, pp. 650-651 [1790ss.]).

172. El hombre es (aunque sea libre) una criatura que necesita de un señor. Esto le degrada entre todos los animales, quienes no precisan de señor alguno para mantenerse en sociedad. La causa estriba en su libertad, en que no se vea propulsado por el instinto natural, que uniformiza a todos los miembros de una especie, sino por antojos y ocurrencias (o por principios) que no propician unidad alguna. Sin embargo, esta libertad se ve acompañada de una cierta propensión a sustraerse de la pauta que la razón prescribe y dejarse caer por la pendiente de sus inclinaciones. / Puede cometer injusticias, ya que cuenta con estímulos para ello y lo que debería contenerle no es de fiar. Precisa, pues, de un señor que le llame al orden, no tanto por lo que atañe a él mismo, sino por cuanto concierne a la relación en que se halla con los demás. El hombre ha de ser dominado, siendo así que verse dominado y limitado es lo que más detesta. Se somete por la necesidad de garantizar su propia seguridad, aparentando acatar de buen grado la autoridad que le protege frente a los otros; sin embargo, siempre anhela en secreto sustraerse a sí mismo de esa autoridad y conservar una libertad sin ataduras, gustando de que los demás se sometan a la coacción de la ley en sus relaciones con él. Desde luego, se da perfecta cuenta de la equidad de la ley, deseando únicamente constituir una excepción a ella (Refl. 1500, pp. 785-786 [1775-1777]).

173. *Historia del género humano*
Cabe considerar como el fin de la Naturaleza que cada

criatura alcance su destino desarrollando todas las disposiciones de su naturaleza y, ciertamente, no sólo la *species*, sino también cada *individuum* cumpla finalmente con su pleno destino. Entre los animales esto es logrado por cada individuo sin mediación alguna, mas entre los hombres sólo lo alcanza la especie a través de una larga serie de generaciones y, a la postre, cada individuo por medio de éstas.

¿En qué consiste este destino? 1) En el desarrollo de todas las disposiciones naturales como una criatura racional gracias al cultivo de sus talentos. 2) En ser libre no sólo ante sí, sino en la sociedad gracias a la más perfecta disciplina de su libertad mediante leyes. 3) En ser feliz en tanto que él mismo sea el artífice de dicha / felicidad y ésta se base en principios acordes con lo universalmente mejor.

(personal. civil. cosmopolita)

1) La mayor habilidad. 2) La mayor libertad conforme a leyes (libertad e igualdad). 3) La mayor moralidad.

1) Cultivado. 2) Civilizado. 3) Moralizado. ¿Cuál es la situación actual? *a*) altamente civilizados; *b*) cultivados a medias; *c*) casi nada moralizados.

1) Nuestra cultura sólo se ve animada todavía por el lujo (sin seguir plan alguno) y no por el fin de lo universalmente mejor (conforme a un plan). Por eso se incrementan las necesidades, las cuitas, el trabajo, la desigualdad y las penas. 2) Nuestra civilización (fruto de la coacción y no de la reflexión) aún se halla muy alejada de las condiciones ideales para el ciudadano, de la libertad e igualdad sometidas a leyes justas. Estamos pulidos y refinados, mas no cívicamente sensibilizados (civilizados). El hombre no estaba determinado a ello como las ovejas que forman un rebaño, sino como las abejas que integran una colmena. Pero la Naturaleza ha trazado el plan de que debemos inventarlo nosotros mismos. Hasta ahora la organización política ha dependido más de la casualidad y de la voluntad de los poderosos que de la razón y de la libertad (Inglaterra). 3) Poseemos costumbres sin virtud, sociabilidad en lugar de honradez y vanidad en vez de pundonor (Refl. 1524, pp. 896-897 [1780ss.]).

V. REFLEXIONES SOBRE METAFÍSICA I (AK., XVII)

(Selección)

174. ¿Quién es más feliz en el mundo, el virtuoso o el inmoral? Al profundizar en esta cuestión siempre se cuenta entre los beneficios del segundo algo que no desea el virtuoso y a causa de lo cual no quisiera cambiarse por aquél; así pues, éste se halla más satisfecho consigo mismo de lo que se piensa. Los males que le sobrevienen al virtuoso no atañen propiamente a la virtud, sino que son comunes a todos. Si las leyes universales se circunscribieran únicamente a la relación de lo piadoso y lo impío, todo se reduciría a averiguar quiénes son los piadosos (Refl. 3703, p. 229 [1753-1754]).

175. *Deficiencias del* optimismus

Leibniz acertó al denominar a su doctrina teodicea o defensa de la bondad de Dios. Pues de hecho no se trata sino de una justificación de Dios ante la presunción de que pudiera ser el autor del mal, justificación basada en la seguridad de que todo cuanto está en Él es bueno y no es responsable de que las cosas no sean tan perfectas como desearían los hombres de bien.

Los errores de esta doctrina son demasiado importantes como para poder seguir suscribiéndola. Leibniz presenta las reglas (tendentes a fines) de la perfección como luchando entre sí en su ejecución. Considera las excepciones como defectos necesarios y descubre en ello la honesta mano de la suprema sabiduría, cuya elección cae del lado de lo mejor. Tal y como un navegante arroja por la borda una parte de su mercancía, para salvar el barco y el resto de la mercadería. Es cierto que la sabiduría y la bondad de Dios salen aquí bienparadas ante todo reproche. Ahora bien, qué se puede decir acerca de la infinitud y de la independencia. Cuáles son

las causas de que las determinaciones esenciales de las cosas impongan en toda relación aquella insociable discordia, perfección que incrementaría particularmente la complacencia de Dios. Se da un inescrutable conflicto entre la universal voluntad de Dios, que tiende únicamente al bien, y la necesidad metafísica [236-237] que no se compadece del todo (sin excepciones) con ello. Si los males, no se sabe de qué modo, son admitidos por Dios, aunque no hayan suscitado su agrado, como una suerte de implacable fatalidad, esto no deja de comprometer a este ser supremo y someterle a cierta censura que puede verse, desde luego, mitigada en alguna medida mediante la justificación de su inocencia, mas no sofocada por completo. Si todo fuera bueno, tanto en el conjunto como en las partes, no habría en general sino fuentes de un placer auténtico. Por qué, entonces, están dispuestas las cosas de tal forma que todo resulte desagradable en las partes, reservando lo gratificante para el todo. Si Dios aborrece los vicios y las penalidades, si no los desea, sino que tan sólo los consiente: por qué era necesario entonces que tuvieran lugar. El argumento de que su exclusión hubiera podido dar lugar a peores defectos sirve, ciertamente, para exonerar a Dios de su culpa, pero deja sin resolver un grave problema: por qué contiene la necesidad algo que se opone esencialmente a la voluntad universal de Dios, a la que arrebata su consentimiento sin contar con su agrado. La incongruencia estriba en que Leibniz hace rotar al plan del mejor de los mundos entre la independencia y la dependencia de la voluntad divina. Los posibles se exponen ante Dios. Dios los ve, delibera y los pone a prueba; tal determinación se deja guiar, de un lado, por la pauta de sus perfecciones y, de otro, por lo que configuran sus relaciones; esta comparación inclina su resolución [237-238].

El mundo no es así porque Dios lo quiera sin más, sino porque no era posible de otra manera.

El segundo error capital del optimismo es que tanto el mal como los despropósitos apreciables en el mundo sólo son excusados por la presuposición de la existencia de Dios, habiendo de creerse (de antemano) que un ser infinitamente bueno y perfecto puede asegurar un mundo bello y regular, considerado como su obra, en lugar de dejar que la armonía universal del ordenamiento del mundo represente por sí misma la más bella prueba de la existencia de Dios y de la universal dependencia de todas las cosas con respecto a Él. La prueba más sencilla y segura acerca de un ser tan infinitamente bueno como sabio, cuya realidad se reconoce en base

a la consideración de todas las excelencias que muestra el mundo por doquier, se ha debilitado con la doctrina de Leibniz. Me parece que ante esta prueba Epicuro podría replicar lo siguiente: si la armonía que cabe observar en el mundo os parece demostrar una sabiduría ordenadora, habréis de admitir que una buena parte del mundo no se halla regida por ésta, a la vista de las anomalías y los despropósitos que alberga. No acepto vuestro subterfugio [238-239] de presumir una sabiduría que ha ordenado una parte hacia ciertos fines juiciosos manteniéndose el resto al margen de la prueba. Prefiero concluir lo siguiente: si la suprema sabiduría no ha dispuesto aglutinar todas las cosas en un plan de coincidente perfección, eso significa que, cuando menos, no todas las cosas se hallan sometidas en sus peculiaridades a esta causa, cuyo poder se ve recortado por la admisión forzosa del mal, de modo que el eterno destino le despoja de su omnisuficiencia sometiéndola justamente a la necesidad (Refl. 3705, pp. 236-239 [1753-1754]).

176. La metafísica no es la madre de la religión, sino su baluarte (contra la falsa sofistería). Ella no demuestra la existencia de Dios *apodictice*, sino *suppletorie*, supliendo la carencia de moralidad en la falta de fe gracias a la razón (Refl. 4291, p. 498 [1770-1776?]).

177. *Acerca de la libertad*

Podemos considerar una acción nuestra, o bien como algo / que acontece, esto es, como fenómeno, o bien como algo que debe ocurrir, esto es, como una intuición de la espontaneidad de un obrar posible. En el primer caso se halla sometida a la ley de las causas determinantes. En el segundo se trata de una acción intelectual donde el sujeto no es pasivo; aquí la *regula rationis determinantis* sólo rige como un *principium comprehensionis* o *logicum*, esto es, que no se la puede reconocer *a priori* (salvo en el caso de un entendimiento perfecto) sino en base a causas determinantes. El buen entendimiento posee razones determinantes, pero a través de *motiva* intelectuales conforme a leyes del entendimiento; afecta al margen de la sensibilidad.

Algo acontece necesariamente, esto es, conforme a los conceptos empíricos de la necesidad, admitiendo una contingencia según conceptos de la razón. El propio entendimiento ha de excitar la sensibilidad a fin de determinar la acción; así, tal acción acontecerá conforme a leyes de la sensibilidad y, a

pesar de ello, del entendimiento. Lo cierto es que sólo conocemos las causas determinantes más inmediatas, que son las de la sensibilidad, y la acción siempre ha de poder ser explicada con arreglo a ellas (Refl. 4334, pp. 508-509 [1770-1771?/1774-1775?]).

178. No nos es posible inferir la realidad de la libertad a partir de la experiencia. Pero sí poseemos un concepto de ella gracias a nuestra intuición intelectual interna (no del sentido interno) de nuestra actividad, que puede ser movida por *motiva intellectualia*, por lo cual son posibles leyes prácticas y reglas de la voluntad buena con respecto a ella misma. La libertad constituye, por tanto, una presuposición prácticamente necesaria. Pues, aunque como fenómenos las acciones se hallen siempre en el campo de la experiencia, como *data* objetivos se sitúan en el ámbito de la razón, siendo sancionadas y reprobadas (Refl. 4336, pp. 509-510 [1770-1771?/1776?]).

179. El concepto del arbitrio necesariamente condicionado supone una mera hipótesis de la teoría y ha de ser aceptado para explicar las acciones libres en tanto que *phaenomena*. El concepto de un arbitrio libre incondicionado constituye un *postulatum practicum* que cada cual acepta de hecho, contradiciéndose a sí mismo cuando reclama del otro un uso del entendimiento (Refl. 4545, p. 588 [1772-1776?/1769?]).

180. La esperanza de algún otro mundo es una hipótesis necesaria de la razón con respecto a los fines y una hipótesis necesaria del corazón atendiendo a la moralidad (Refl. 4557, p. 593 [1772-1776/1769-1770?]).

181. La moralidad representa la coincidencia del libre arbitrio con los fines de la humanidad y del ser humano en general, es decir, con las condiciones necesarias de los fines universales de la humanidad y del hombre (Refl. 4611, p. 609 [1772]).

182. Debemos tener tanta parte en la dicha universal como contribuyamos a ella. Incluso la moralidad sólo es concebible a partir de la idea de una voluntad tal (Refl. 4612, p. 609 [1772?/1778?]).

183. Dicha y destino, en una palabra: las ventajas de la Naturaleza no pueden alcanzar valor alguno sino bajo reglas justas (Refl. 4613, p. 609 [1772?/1778?]).

184. No podemos demostrar la libertad *a posteriori*, ya que la carencia de percepción de causas determinantes no aporta prueba alguna respecto a su existencia. Tampoco somos capaces de reconocer su posibilidad *a priori*, puesto que la posibilidad de la causa originaria, es decir, aquella que no se ve determinada por ninguna otra, no se deja concebir en modo alguno. Por lo tanto, no nos es posible demostrarla teóricamente, sino como una hipótesis prácticamente necesaria (Refl. 4724, p. 688 [1775-1777?]).

VI. REFLEXIONES SOBRE METAFÍSICA II (AK., XVIII)

(Selección)

185. Los fines de la metafísica: 1) Constituir la fuente del conocimiento sintético *a priori*. 2) Examinar las condiciones restrictivas del uso empírico de nuestra razón. 3) Mostrar la independencia de tales condiciones por parte de nuestra razón y con ello la posibilidad del uso absoluto. 4) Extender / así nuestro uso de la razón por encima de los límites del mundo sensible, si bien sólo negativamente, esto es, apartar los obstáculos que alza la propia razón en base a los principios de su uso empírico. 5) Indicar las condiciones de su absoluta unidad con el objeto de posibilitar un principio radical de unidad práctica, esto es, la convergencia de la suma de todos los fines.

(Estos mismos principios de ensanchamiento son nuevamente negativos en vista del uso empírico, donde no rige sino la Naturaleza.)

El uso dogmático de nuestra razón más allá de los límites de las (posibles) experiencias no puede ser determinado objetivamente y no tiene lugar una nueva síntesis, sino tan sólo una convergencia de la unidad teórica con la práctica allí donde el uso práctico supera los límites del uso pragmático y, por lo tanto, también los del mundo actual, conforme a la analogía del mundo empírico, pero en relación con las condiciones de una plena unidad, consumándose con ello nuestra empresa racional *a parte priori* y *posteriori*.

(Emancipar la unidad racional de las limitaciones de su uso empírico hace posible lo transcendental.)

Puesto que la ampliación de la razón es aquí meramente negativa, si bien la unidad absoluta del conocimiento de los objetos en general y de todos sus fines (libres de toda restricción de la sensibilidad) es requerida para la absoluta es-

pontaneidad de la razón, tal ampliación es prácticamente necesaria (Refl. 4849, pp. 5-6 [1776-1779]).

. . . .

186. La metafísica no es un órgano, sino un canon de la razón, que constituye un fundamento no de la doctrina, sino de la disciplina, no del conocimiento dogmático, sino del conocimiento crítico, cuya función no es ampliar los conocimientos, sino descontar los errores, no refiriéndose al objeto, sino a las reglas del sujeto, así como tampoco es la madre de la religión, sino su baluarte, ni del uso objetivo, sino del subjetivo. Las verdades fundamentales de la moral y de la religión se fundamentan en el uso natural de la razón, que es un uso conforme a la analogía del uso empírico y llega hasta las fronteras, tanto *a priori* como *a posteriori*, del mundo, mas sin sobrepasarlas, en la medida en que ella misma supone la linde y también el confín. Este uso natural no se ve libre de los extravíos de la especulación, dando a luz una creencia y no un saber (Refl. 4865, p. 14 [1777]).

187. La exactitud de los principios morales puede ser reconocida independientemente de la teología y de toda ciencia (Refl. 4884, p. 19 [1778]).

188. El conocimiento *a priori* se contrapone al empírico; la filosofía que versa sobre tal conocimiento es la filosofía transcendental. Todo cuanto reconocemos *a priori* con respecto a los objetos de la experiencia cae bajo ella (Refl. 4890, p. 20 [1778?/1770-1771?/1773-1775?]).

189. Tetens investiga los conceptos de la razón pura subjetivamente (naturaleza humana), yo objetivamente. Aquel análisis es empírico, éste transcendental (Refl. 4901, p. 23 [1776-1777]).

190. Todo conocimiento basado en conceptos es filosófico, esto es, sirve de material a la filosofía. Pero / la propia filosofía en tanto que legislación de la razón humana se reduce a metafísica y moral. El resto forma parte de la erudición (Refl. 4902, pp. 23-24 [1777-1778]).

191. La libertad transcendental es la hipótesis necesaria de toda regla y, por tanto, de cualquier uso del entendimiento. Ella es la propiedad de aquel ser donde se da la conscien-

cia de una regla que fundamenta su acción (Refl. 4904, p. 24 [1777-1778]).

192. **Necesidad, libertad e infinitud son las tres piedras** de escándalo de la razón (Refl. 4905, p. 24 [1778]).

193. Somos incapaces de concebir un primer comienzo absoluto basado en la libertad, mas tampoco uno desprovisto de ella, esto es, merced al azar o a la necesidad de la Naturaleza, al aciago destino (Refl. 4929, p. 31 [1778]).

194. Si consideramos la Naturaleza como el continente de nuestros conocimientos, y nuestra razón es la encargada de determinar sus fronteras, no podríamos conocerla sino en tanto que no soslayemos el océano con el cual linda dicho continente y que sólo podemos reconocer desde la orilla. Dios y el otro mundo son considerados necesariamente como los confines de la Naturaleza, aunque se distingan de ella y nos resulten desconocidos (Refl. 4949, p. 38 [1777]).

195. El conocimiento de Dios sólo es importante con respecto a lo práctico, pero éste ha de bastarse por sí mismo. Pues de lo contrario no sería obligatorio por sí, sino a través del conocimiento de Dios. Así pues, la fe en Dios ha de tener su origen en la moralidad, que gracias a ello se sostiene por sí misma. Es bueno que no sepamos, sino que creamos, que hay un Dios (Refl. 4996, p. 55 [1776-1777]).

196. Al principio vislumbré esta doctrina como en un crepúsculo. Intentaba demostrar formalmente algunos principios y sus contrarios, no para establecer un escepticismo, sino para descubrir dónde radicaba esa ilusión del entendimiento que yo presumía. El año 69 me aportó una gran luz (Refl. 5037, p. 69 [1776-1778]).

197. La crítica de la razón pura es una profilaxis contra una enfermedad de la razón cuyo germen se halla en nuestra naturaleza. Ésta es lo contrario de la inclinación que nos encadena a nuestra patria / (añoranza). Un anhelo que nos hace abandonar nuestra órbita y ocupar otros mundos (Refl. 5073, pp. 79-80 [1777-1778]).

198. 1) Moral: cómo hacerme digno de ser feliz sin atender a los medios para participar en la felicidad. 2) Prudencia

mundana: cómo llegar a ser feliz sin tener en cuenta mi dignidad de serlo. 3) Sabiduría: cómo ser feliz a través de lo que me hace digno de serlo. La filosofía es el *organon* de la sabiduría y tiene que ocuparse de la determinación de mi naturaleza, así como de las limitaciones y de los fines de mis potencialidades. La primera no tiene sino *principia a priori*, la segunda *a posteriori*, la tercera cuenta con ambos (Refl. 5100, p. 87 [1777-1778?]).

199. La única dificultad metafísica indisoluble es la de conciliar la suprema condición de todo lo práctico con la condición de la unidad especulativa: la *libertad* con la *Naturaleza* o la causalidad del entendimiento con respecto a los fenómenos. Pues la libertad es la posibilidad de las acciones en base a causas del entendimiento. La espontaneidad del entendimiento en la serie de los fenómenos entraña un enigma. Junto a ella la necesidad absoluta constituye el segundo enigma que plantea no la Naturaleza, sino el entendimiento puro. Éste representa la condición originaria de la posibilidad de la Naturaleza (Refl. 5121, p. 98 [1777-1778]).

200. El espacio es la forma de toda relación que antecede a cualquier intuición de cosas externas (Refl. 5315, p. 151 [1778-1780]).

201. El tiempo es la forma de la consciencia, es decir, la condición bajo la cual cobramos consciencia de las cosas (Refl. 5317, p. 151 [1775-1776?/1771??]).

202. Un valor es aquello para lo que puede ser dado como equivalente. La virtud no tiene precio. La dignidad es el valor interno que carece de precio alguno (Refl. 5350, p. 159 [1776-1789]).

203. En la serie de los fenómenos no existe una causa primera; ésta sólo es válida para las cosas en sí mismas, pero aquí la serie de las causas no está ordenada conforme al tiempo (Refl. 5367, p. 162 [1778-1780]).

204. Entre la Naturaleza y el azar cabe un tercer término: la libertad.

Todos los fenómenos se dan en la Naturaleza, pero la causa de tales fenómenos no está comprendida en lo fenoménico ni tampoco en la Naturaleza. Nuestro entendimiento consti-

tuye una causa tal de las acciones del arbitrio, acciones que, en verdad, suponen Naturaleza en cuanto fenómenos, pero se hallan bajo la libertad en tanto que configuran un todo de lo fenoménico (Refl. 5369, p. 163 [1778?]).

205. ¿Acaso podemos tener alguna experiencia de que somos libres?

¡No! Pues de lo contrario podríamos experimentar por parte de todos los hombres que pueden oponerse al mayor estímulo. En cambio la ley moral dice: deben oponerse, luego han de poder hacerlo (Refl. 5434, p. 181 [1777-1780]).

206. Libertad es la capacidad de verse determinado únicamente por la razón y no sólo de modo mediato, sino de forma inmediata, esto es, no por la materia, sino por la forma de la ley, es decir, moralmente (Refl. 5436, p. 181 [1778-1780]).

207. La libertad es inexplicable en tanto que concepto de razón; en cuanto concepto de la actividad y de la causalidad de la propia razón tampoco puede ser dilucidado como un primer principio, pero representa una autoconsciencia *a priori* (Refl. 5440, p. 182 [1776-1778]).

208. Nada es absolutamente (de modo incondicionado y en todos los respectos) bueno salvo la existencia de un ser que actúa libremente y en éste no lo es el entendimiento, la felicidad u otras cosas por el estilo, sino la disposición de ánimo a servirse bien de cuanto es mediatamente / bueno. Por lo tanto, el talante práctico de albergar buenos propósitos. Esto constituye la benignidad de la voluntad (Refl. 5444, pp. 183-184 [1777]).

209. El influjo de Dios sobre el hombre como ser libre es idéntico al de la autónoma razón en nuestra limitada naturaleza. Pues Dios sólo es una idea de la razón (Refl. 5540, p. 212 [1776-1779/1780ss.?]).

210. El mundo se rige automáticamente, pero no orgánicamente. El curso del mundo es una disposición de la Naturaleza, mas no un teatro de marionetas, ya que no se rige por decretos, sino por leyes: *semel iussit, semper parent* (Reflexión 5551b, p. 217 [1776-1778?/1790-1795?]).

211. El entendimiento prescribe la ley a la Naturaleza; pero ésta no pasa de ser la forma de los fenómenos, la cual

fundamenta la / posibilidad de la experiencia en general. Dicha forma ha de ser conforme a la Naturaleza como objeto del conocimiento empírico, pues de lo contrario sería imposible encontrar en ella una conexión que resultase adecuada a nuestro entendimiento e hiciera coherente para la consciencia la diversidad de los fenómenos, de suerte que la Naturaleza no sería cognoscible.

La intuición empírica y los conceptos constituyen la experiencia.

Nosotros podemos tener un conocimiento sintético *a priori* de los objetos de la experiencia, cuales son aquellos que contienen los principios de la posibilidad de la experiencia en general (Refl. 5552, pp. 219-220 [1778-1779?/1780ss.?]).

212. Entre los fenómenos todo ha de estar determinado, pero según leyes patológicas o conforme a leyes morales; en el primer caso, lo contrario es con todo posible según leyes de la razón, luego el hombre es libre y, en el segundo, el sujeto es asimismo libre. La coincidencia con las leyes de la razón no es propia de los fenómenos y el tránsito desde la / sensibilidad hacia la razón *in regressu* tampoco puede ser observado; de hecho, todo cuanto se observa parece mediatizado por móviles sensibles que determinan la acción (Refl. 5617, pp. 256-257 [1778-1779?/1776-1777?]).

213. La libertad pura actúa conforme a leyes que determinan principios internos, mas no se presentan ante los sentidos. El arbitrio animal se conduce según leyes determinables sensiblemente. El mixto arbitrio humano *(libertas hybrida)* también se comporta con arreglo a leyes, sólo que los fundamentos de éstas no se hallan enteramente en lo fenoménico; de ahí que ante los mismos fenómenos el mismo hombre pueda comportarse de distinto modo. En este sentido, primero hay que mantenerse a la expectativa de un carácter y después se tiene una ley para *explicar* los fenómenos, *pero nunca para determinarlos* (Refl. 5618, p. 257 [1778-1779?/ 1776-1777?]).

214. Por lo que respecta a la libertad surge la siguiente dificultad: cómo puede ser posible una primera acción que no se vea determinada por una anterior. Pues se precisa esta última en orden a la unidad de los fenómenos, en tanto que dicha unidad debe proporcionar una regla de experiencia. Sin embargo, aunque no contemos las acciones de razón entre los fenómenos (principio racional), si su determinación a actuar

queda mediada por móviles conformes a las leyes de la sensibilidad (asociación, hábito), entonces todo es necesario *quoad sensum* y puede ser explicado con arreglo a leyes de lo fenoménico. Pero este principio racional no puede verse predeterminado, al tratarse la razón de un principio que no se manifiesta y que, por lo tanto, no se da entre los fenómenos. De ahí que puedan ser perfectamente reconocidas *a posteriori* las causas y sus relaciones con la acción según leyes de la sensibilidad, mas no su determinación *in actu*. Esta conexión de las acciones conforme a leyes de lo fenoménico sin quedar determinadas por ellas es un presupuesto necesario de las reglas prácticas de la razón, que constituyen por sí mismas la causa de una regularidad de los fenómenos, al / pasar por encima de la mediación de la sensibilidad. En los fenómenos no existe un *hiatus* con respecto al entendimiento, pero éstos tampoco se dejan determinar *a priori*, esto es, absolutamente desde el principio.

En suma, la dificultad no atañe aquí a la carencia de un fundamento suficiente, sino sólo a su inserción en los fenómenos. Cuando la acción queda determinada en las facultades superiores (aunque sea por omisión), la cuestión no se centra en el fundamento de lo que acaece, sino en que en todo momento hay una voluntad racional por la cual siempre es posible lo contrario del mal.

La razón se determina a sí misma en vista de sus conceptos, mientras que la sensibilidad queda determinada por los objetos. Por lo demás, aquélla tampoco se fundamenta en las condiciones de la aprehensión y la apercepción, sino que determina la síntesis *a priori* (Refl. 5619, pp. 257-258 [1778-1779?/ 1776-1777?]).

215. Tal y como la razón no juzga mediante los sentidos, pero sí en relación a éstos conforme a las condiciones generales de cualquier conocimiento, tampoco lo hace mediante el sentimiento, mas sí en relación a éste con arreglo a las condiciones de la validez universal del juicio sobre la satisfacción y lo desfavorable. Al igual que existe una aprehensión universal, hay asimismo una apetición universal. Ningún sentimiento discrimina lo justo de lo injusto, sino que la razón idea las condiciones bajo las cuales tiene lugar una única regla para juzgar sobre ello. La complacencia en la regularidad es / propiamente una satisfacción en el fundamento de la constancia y la seguridad en vista de todo aquello que se pretende mediante el uso de la libertad. También existe un

placer sobre el uso de la libertad y la felicidad arrebatada al ciego arbitrio (Refl. 5620, pp. 258-259 [1778-1779?/1776-1777?/1780ss.?]).

216. En torno al uso del conocimiento de Dios que le conviene a la razón humana: 1) No perseguir e indagar su concepto tan sólo para considerarlo como un concepto límite de toda filosofía natural y el *non plus ultra* de la razón humana. No querer, por lo tanto, estudiarlo en sí mismo. Ni tampoco apoyarse en él como causa explicativa de la Naturaleza, marginando las máximas del uso de la razón, el único pertinente para nosotros. 2) Verlo como un concepto perteneciente a la moral, mas no para hacerla posible, sino para procurar a ésta la fuerza del móvil. 3) Utilizarlo para establecer a través de su conexión con la moral una religión, en la que, sin embargo, sea la moral y no la teología quien prescriba las reglas, a fin de no tergiversar los principios morales mediante una concepción antropomórfica. Observar atendiendo a la religión los conceptos de la razón según leyes universales de la Naturaleza, considerando a esta misma como una institución divina. Tomar tanto los castigos como las recompensas de Dios como derivadas de una conexión universal y, al mismo tiempo, moral entre la Naturaleza y la libertad. Interpretar el destino de esta vida como el progreso de la Naturaleza hacia los mejores fines. La vida futura como una obra conforme a leyes naturales y la desgracia o el bienestar por venir como algo que podemos aguardar de modo natural a partir de nuestro propio comportamiento. En una palabra: buscar a Dios en el ordenamiento de la Naturaleza y venerarle de esa forma. Pues, cómo sea en sí mismo, no nos es posible concebirlo; y partiendo del orden natural ponemos en marcha nuestro destino (Refl. 5633, p. 265 [1779?/1776?/1780ss.??]).

217. El conocimiento de Dios no debe servir para modificar nuestro uso de la razón conforme al ordenamiento de la Naturaleza y de las costumbres, sino / para cumplimentarlo, de modo que nosotros nos vinculemos con fines y éstos lo hagan con las leyes físicas del curso natural de las cosas (Reflexión 5634, pp. 265-266 [1778-1779?/1775-1777?/1780??]).

218. Mi aparente idealismo supone la limitación de la intuición sensible a la mera experiencia y la prevención de no desbordar tales fronteras invadiendo el terreno de las cosas en sí mismas. Se trata de una mera profilaxis del *vitio subrep-*

tionis transcendental, es decir, del convertir en cosas a las representaciones. A esta doctrina, que carecía hasta el momento de nombre alguno, la he dado en llamar idealismo transcendental (Refl. 5642, p. 279 [1780-1783]).

219. La metafísica puede tomar un triple camino: 1) Que los conocimientos universales (de la Naturaleza) sólo sean posibles gracias a la experiencia (en base a sus conceptos). 2) Que los conocimientos universales también sean posibles a partir de meros conceptos *a priori* y merced a la razón. 3) Que los conocimientos universales tengan lugar ciertamente *a priori* y antes de toda experiencia, pero sólo en la medida en que supongan fundamentos de la posibilidad de la experiencia. La primera vía es empírica, / la segunda dogmática y la tercera crítica, ya que únicamente la crítica (y análisis) de las experiencias puede indicarlo. En este último caso se precisa establecer el fundamento de la intuición (empírica) en la pura intuición sensible y el del concepto empírico en el concepto puro *a priori*, que sólo se refiere a la unidad (de la consciencia) de estas intuiciones.

Por encima de la sensibilidad y del entendimiento (ambos *a priori*) la facultad de la razón contiene principios del uso de ambos, limitando tanto los conceptos del entendimiento como los de la sensibilidad a la experiencia, para no extender sus condiciones al ser en sí mismo, Dios y espíritu. Al mismo tiempo, la razón posee la libertad de imaginarse algo que sobrepase la experiencia como algo necesario para el apogeo del uso de nuestro entendimiento, algo que, si bien no puede ser pensado sino negativamente merced a conceptos teóricos, sí puede ser pensado positivamente gracias a conceptos morales y entraña la totalidad de las condiciones en su conjunto (Refl. 5649, pp. 295-296 [1785-1788?/1788-1789?]).

220. *Sobre metafísica*

He demostrado que la razón humana en su uso especulativo no puede abarcar ningún otro objeto que no sea el de una experiencia posible, nada que no pueda ser dado en alguna posible experiencia y, por ende, he demostrado que, como la metafísica no cifra su importancia en aquellos conocimientos que se hallan en el camino de la experiencia o que, cuando menos, pueden verse confirmados por ella, sino más bien en aquello que sobrepasa los límites de toda experiencia posible, se elimina cualquier provecho dogmático de la misma e incluso debería descartarse su propia existencia (como inútil) si

los conocimientos que poseemos realmente *a priori* y sin auxilio de la experiencia no nos dejaran creer que su uso, allí donde son independientes de la experiencia, pudiera llegar más lejos que la experiencia y originar nuevos e importantes conocimientos, los cuales sólo pueden verse problematizados merced a juicios tan incorrectos como ilusorios. La dificultad estriba en cómo puedan tales conocimientos *a priori*, deducidos al margen de la experiencia, referirse precisamente a los objetos de la experiencia e incluso sólo a ellos. Esto lo resuelvo mostrando que las intuiciones *a priori* y los conceptos *a priori*, de los que la primera no es sino la forma de los fenómenos y ésta la forma de los conceptos de las cosas en general, presentan fenómenos cuyo uso, aunque se trate de representaciones / *a priori*, pivota sobre la mera experiencia. Aquí todo queda reducido a la tarea de dilucidar cómo son posibles los conocimientos sintéticos *a priori* (Refl. 5650, pp. 301-302 [1785-1788]).

221. Cuando, con objeto de explicar la finalidad de las cosas del mundo, aducimos una causa, que es tal conforme a la analogía con un entendimiento, nos hallamos ante una explicación tautológica, ya que *fin* significa cuanto tiene una forma semejante, como si la representación de la cosa fuese al mismo tiempo su causa. Mas cuando aplicamos esta causalidad al mundo, en tanto que constituye un todo moral, así como a la realidad de sus leyes y de su éxito, a saber, al bien supremo, entonces todo es muy distinto. Pues en este caso no tiene lugar una mera explicación tautológica del tipo *idem per idem*, sino que se obtienen unos resultados a los cuales no hubiera llegado por sí solo el mundo (Refl. 5663, p. 311 [1785-1789]).

222. Cuando el concepto de Dios precede a la moral resulta harto inmoral (Refl. 5658, p. 318 [1780/1790]).

223. La metafísica es el sistema de todo conocimiento *a priori* (basado en conceptos) en general. /

La ciencia de la posibilidad, del alcance, del conocimiento *a priori* es la *filosofía transcendental*. Compendio de la metafísica. La encargada de construir la filosofía transcendental desde la razón pura y establecer sus límites es la crítica de la razón pura (Refl. 5667, pp. 323-324 [1780ss.]).

224. La metafísica no puede ser el fundamento de la religión, pero sí su baluarte y como tal se hace indispensable. Pues el adversario ostenta una metafísica dialéctica a la que hemos de contraponer la crítica; y este adversario se halla en toda razón natural humana (Refl. 5675, p. 325 [1780ss.]).

225. Las dos cuestiones cardinales: Dios y la vida futura (Refl. 5678, p. 325 [1780ss.?/1776-1778??]).

226. N. B. Los conocimientos sintéticos (puros) basados en conceptos que no pueden servir para determinar los objetos de la experiencia en general, es decir, las ideas transcendentales, tienen la misión de definir los límites de todo conocimiento empírico, esto es, muestran que éste nunca resulta suficiente ni está completo por sí mismo; por consiguiente, siempre ha de admitirse algo que subyazca como fundamento a la experiencia; sin embargo, sólo podemos reconocer esto en tanto que suponga un fundamento de la experiencia y estamos autorizados a pensarlo hipotéticamente hasta que los principios prácticos exigen sobrepasar los fundamentos de la experiencia (Refl. 5925, p. 387 [1783-1784]).

227. La ontología es la ciencia de las cosas en general, esto es, de la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori* de las cosas, es decir, independientemente de la experiencia. No nos enseña nada sobre las cosas en sí mismas, sino sólo acerca de las condiciones *a priori* bajo las cuales podemos conocer cosas en la experiencia, esto es, los principios de la posibilidad de la experiencia (Refl. 5936, p. 394 [1780-1784?/1788-1789??]).

228. Aparte de la ontología también integran la metafísica las antinomias cosmológicas (que se cuentan entre las ideas de la razón pura), los paralogismos psicológicos y el ideal teológico. Estos últimos son transcendentes, pero no entrañan contradicción. Sin embargo, las ideas cosmológicas se contradicen mutuamente. Las psicológicas toman lo intelectual como dado empíricamente y lo teológico como dado *a priori*. Existencia en base a meros conceptos (Refl. 5937, p. 394 [1783-1784]).

229. Las ideas transcendentales sirven para limitar los principios de la experiencia, a fin de que no se hagan extensivos a las cosas en sí mismas, mostrando que ningún objeto

de una experiencia posible constituye un incondicionado y que la experiencia no se satisface a sí misma ni a la razón, por lo que reniega de sí y mira más allá (Refl. 5938, p. 395 [1783-1784]).

230. Ideas. Gracias a las ideas cosmológicas queremos conocer la absoluta totalidad de la serie de condiciones en los fenómenos. A través de las psicológicas, la índole absoluta de un objeto de la experiencia (no en relación con los sentidos) como cosa en sí misma. Por la teológica, la existencia de las cosas en base a meros conceptos (sin experiencia alguna), esto es, nos forjamos una idea que entrañe *a priori* dentro de sí la existencia de un modo indisoluble (Refl. 5939, p. 395 [1783-1784]).

231. La cuarta antinomia. Precisamos una necesidad absoluta, mas no podemos ir a parar a ella en un *regressus* del mundo. Pues siempre ha de fijarse un comienzo para la causalidad y una causa tal es casual. Esta antinomia es insoslayable si consideramos el tiempo como determinación de las cosas en sí y cosificamos los fenómenos. De no ser así, nada sería necesario en la serie temporal; sin embargo, aquello que contiene el fundamento de los fenómenos no se halla en la serie temporal, pudiendo por lo tanto ostentar una causalidad sin comienzo y ser necesario (Refl. 5949, p. 397 [1780ss.?/1776-1779?]).

232. El mismo ser que, como miembro del mundo sensible, se halla sometido a una causalidad siempre condicionada a las reglas de las determinaciones temporales, puede ser considerado como una causa libre con respecto al mismo *caussatum* en el mundo sensible fuera del condicionamiento de la temporalidad, esto es, al / no hallarse bajo la condición de la determinación temporal por pertenecer a un mundo con el substrato inteligible del *mundus noumeni* (Refl. 5962, pp. 401-402 [1785-1789]).

233. En el mundo todo sucede con arreglo al mecanismo de la Naturaleza, como consecuencia de cuanto acontece en tanto que el mundo constituye un *phaenomenon*, salvo cuando el sujeto que es la causa de este mismo mecanismo puede ser considerado como *noumenon*, es decir, como autodeterminándose independientemente del fenómeno gracias a una razón que oficia como principio de la espontaneidad. Sin duda,

en el mundo sensible todo ocurre según el mecanismo de la Naturaleza, y esta misma trabazón se asienta en el fundamento de los fenómenos en general.

La necesidad de los acontecimientos naturales no supone la necesidad de las cosas mismas. /

La capacidad de representar cosas en sí mismas y ser gracias a esta representación causa de los fenómenos es una facultad conforme al mecanismo de la Naturaleza y equivale al actuar por uno mismo, esto es, a producir acontecimientos sin hallarse determinado a su vez a depender de un suceso, es decir, a la libertad.

La libertad es la capacidad de darse a uno mismo leyes originales. (Libertad es la capacidad de determinar *independenter* del mecanismo de la Naturaleza este mismo mecanismo.)

Las cosas del mundo sensible pueden ser consideradas desde una doble perspectiva. 1) Como fenómenos, y en ese caso todo acontece según ese mecanicismo, siendo ellos mismos los sujetos donde se desarrolla lo acontecido. 2) Como sujetos que se representan fenómenos, pero nada les ocurre al representarse lo que sucede, dándose en ellos únicamente el fundamento de las representaciones de que algo acontezca (Reflexión 5975, pp. 411-412 [1783-1784]).

234. El aserto: «todo ocurre bien según el mecanicismo de la Naturaleza o merced al ciego azar» admite un tercer término: la libertad, es decir, un fundamento suficiente en el mundo, mas no como *phaenomenon*, sino como *Noumenon* (Refl. 5976, p. 412 [1783-1784]).

235. No puedo explicar la libertad: eso tiene en común con otras / fuerzas básicas. Pero tampoco puedo demostrarla empíricamente; pues es una mera idea de algo que no pertenece en absoluto a la experiencia (Refl. 5977, pp. 412-413 [1782-1784]).

236. La causalidad de este ser vivo, esto es, la determinación de su facultad de desear, supone autonomía o heteronomía; en el último caso a través del instinto como *organon* de los fines fundamentados en la idea de algún otro, en el otro gracias a la libertad fundamentada en la propia idea del ser. En el primer caso sólo existe un mecanicismo formal de la Naturaleza conforme a leyes físicas, en el segundo una espontaneidad con arreglo a leyes prácticas y su naturaleza no se

ve determinada (sólo) orgánica o físicamente, sino también moralmente. En la medida en que tales seres no se orienten únicamente según sus necesidades naturales, esto es, conforme a una idea ajena y opresiva, sino con arreglo a la suya propia, que puede nacer *a priori* de sí mismos, de forma que su causalidad constituya libertad.

Por lo tanto, toda causalidad es ora mecanicista o instintiva ora libertad (Refl. 5995, p. 419 [1783-1784]).

237. La *libertad transcendental* (de la sustancia en general) significa espontaneidad absoluta a la hora de actuar (a diferencia de la *spontaneitas secundum quid*, en la que el sujeto sí se ve determinado *aliunde* por *causas physice influentes*). La *libertad práctica* es la facultad de actuar en base a la sola razón (Refl. 6077, p. 443 [1783-1784]).

238. No estamos en situación de ponderar la sabiduría y bondad de Dios *in concreto* ni tampoco en relación con la totalidad, ya que sólo conocemos a los seres racionales como sujetos de todos los fines en la tierra. La nueva astronomía ha venido a prestar un gran servicio a la teología en este punto. Pues, si hubiéramos de contemplar nuestra tierra como el único escenario de la sabiduría divina, habría bastantes motivos para mostrarse escrupuloso en este sentido.

En nuestra tierra el orden de cosas dado es que todo lo bueno, tanto en nosotros mismos como en nuestras circunstancias externas, incluyendo su propio conocimiento, advocación y disfrute, debemos crearlo a partir de nosotros mismos. Resultaría imposible que nos dejásemos guiar por la conveniencia, pues para ello habríamos de poder prever el bien y sentir disposición hacia él (sin embargo, debemos procurarnos nuestro propio destino a través de la cultura). A este respecto tampoco era posible que cada individuo alcanzase su destino en el curso de su existencia; siempre subsisten insuficiencias. Sólo la especie debía alcanzarlo. En otra parte puede ser de otro modo; también en el futuro; confianza.

La desproporción entre nuestras disposiciones naturales y su desarrollo en cada individuo da pie a tener confianza en el futuro. No necesitamos aceptar a Dios como bondadoso de antemano, sino sólo deducir —asimismo sin contar con Dios— conforme a la analogía de la Naturaleza que siempre cabe encontrar aquí la directriz de suprema sabiduría y una teología que se infiere a partir del firme designio de progreso hacia la perfección.

Los hombres deben sacar de sí mismos un sistema del bien público en base a una inclinación universal, ya que / referirlo todo a la inclinación particular no origina sino conflicto y violencia. Es imprescindible que tengan un señor de su propia especie o, cuando menos, un poder supremo. La paz universal es algo que deben forjar.

El papel de un hombre acaso sea el más artificioso e incómodo de entre todos los asignados a este sistema planetario, pero también es a la postre el más excelso. También aquí tenemos felicidad, mas no ciertamente con arreglo a nuestro concepto de felicidad *in abstracto*, sino *in concreto*, ya que no nos podemos imaginar ninguna cuya consecución carezca del esfuerzo de sortear dificultades y arrollar obstáculos; en una palabra: la recompensa de nuestro empeño estriba en arrancar esa dicha a la adversidad (Refl. 6091, pp. 447-448 [1783-1784]).

239. Hablamos de la felicidad como contento, pero nos referimos a ella como a una idea que tenemos *in abstracto* y de cuya realidad no podemos mostrar determinación alguna *in concreto*, ni tan siquiera en la ficción. Debe tratarse de una plena satisfacción de todos los deseos: ¿qué hemos entonces de apetecer, es decir, echar de menos, para conseguirlo? Pues esto viene a significar que antes no se era feliz. (Además, cuanto más aumenta la satisfacción de los apetitos tanto más se acrecienta su anhelo, por lo que el contento se hace completamente imposible.) La solución de lograr el bienestar eliminando todo apetito se muestra enteramente estéril al acarrear la más absoluta inactividad; por otra parte, la plena complacencia resulta imposible para un ser cuya existencia se ve remolcada por el tiempo, dado que el porvenir siempre le hará esperar algo distinto al pasado.

La religión sólo puede ser moral en tanto que veneremos a Dios en una triple personalidad (Refl. 6092, p. 448 [1783-1784]).

240. Proyecto una triple personalidad en el bien supremo. 1) Deseo ser feliz y atribuyo este deseo a un creador de felicidad. 2) Me reconozco sometido a la ley moral por la razón y atribuyo esta obligatoriedad a la voluntad de un ser supremo que pueda obligarme, puesto que tiene mi entero destino en su poder. 3) La razón sólo me propone la felicidad en tanto que me comporte de acuerdo con mi deber. Y atribuyo esto a una tercera persona cuyo lugar ocupa la conciencia moral. Por lo tanto, una persona bondadosa representa mi

inclinación, la otra mi razón y la tercera mi conciencia moral (Refl. 6096, p. 450 [1783-1784]).

241. Subjetivamente considerada mi propia persona es la primera. Me gustaría que mi felicidad no se viera limitada por ninguna condición. Sólo objetivamente he de imaginar mi felicidad a través de alguna otra persona y la razón es la primera persona, la que prescribe / las condiciones de la felicidad. Subjetivamente (por inclinación), me gustaría que la aplicación de la ley moral fuera bondadosa conmigo; pero la razón muestra que tal aplicación no debe tener lugar con arreglo únicamente al carácter sagrado de la ley (ni tampoco conforme a la bondad sin más), sino según la bondad vinculada con la santidad, esto es, según la justicia (Refl. 6097, páginas 450-451 [1783-1784]).

242. Dios como *summum bonum originarium*. Las propiedades morales no constituyen su supremacía sobre los seres conforme a leyes de la moralidad, sino la autonomía de esta misma ley. Colocamos aquí como fundamento lo que sabemos a ciencia cierta, es decir, el sistema necesario de todos los fines a los que todos los demás quedan sometidos como su *conditio sine qua non*. De ahí provienen los errores realmente perniciosos de la teología moral, sobre todo el antropomorfismo, el cual sin embargo puede ser evitado fácilmente, pues basta con no considerar a Dios como el autor de la ley, sino de la obligación que de ella se desprende (Refl. 6099, p. 452 [1783-1784]).

243. El bien en el mundo sensible significa progreso hacia la perfección y no su posesión; asimismo la felicidad no se traduce en la posesión del contento, sino en el progreso hacia él (Refl. 6103, p. 455 [1783-1784]).

244. 1) La moral se sostiene por sí misma (según su principio) sin presuponer una divinidad.

2) El bien supremo no es el fundamento de determinación, sino el objeto de una voluntad determinada por la ley moral, y la * posibilidad de este objeto, así como por añadidura de la existencia de Dios, es prácticamente necesaria.

* La Naturaleza no puede coincidir por sí misma con la moralidad sin contar con un creador supremo provisto de una voluntad moral; pues habría de tratarse de una Naturaleza donde la buena voluntad de

3) Admitir la existencia de Dios es la consecuencia de la ley moral y del *talante* conforme a ella; ya que sólo gracias a ella se convierte el bien supremo en objeto de la voluntad * (Refl. 6107, p. 455 [1785-1789]).

245. Para que la aquiescencia resulte suficiente en base a fundamentos subjetivos, el fundamento subjetivo ha de ser al mismo tiempo objetivo o necesario en base a un fundamento objetivo; esto es lo que ocurre cuando la ley moral, que exige propiciar el bien supremo, es a la vez una máxima. Quien ostenta ésta se ve suficientemente persuadido desde un punto de vista práctico acerca de Dios y de una vida futura; pero no le es posible convencer de ello a nadie más, puesto que no puede presuponer esta máxima en ningún otro. Se trata, por tanto, de una convicción asumida con un propósito práctico, de una creencia racional, y no de una creencia histórica que no pasaría de ser una mera opinión susceptible de constantes modificaciones (Refl. 6108, p. 456 [1785-1789]).

246. El interés pragmático basado en el principio de la felicidad en tanto que fin universal subjetivo forja la creencia en Dios bajo la modalidad de una mera hipótesis; el interés moral basado en el principio del sistema de todos los fines en cuanto fin final objetivamente necesario del ser racional constituye un postulado, esto es, una presuposición absolutamente necesaria de la razón pura. Dios como el bien supremo originario en el que tanto la moralidad como el bien supremo formal configuren una única realidad, es decir, que pueda constituir un fundamento de la existencia de un mundo inteligible, de un reino de los fines (Refl. 6111, p. 458 [1783-1784]).

247. El principio de la teología moral es que la idea (positiva) de la libertad como fundamento de toda moral sea tomada de la idea del bien supremo, que configura el sistema de todos los fines del cual nos pensamos miembros, debiendo actuar en base a ese criterio, ya que tal cosa ha de ser posible gracias a nosotros y a nuestra libertad. Este sistema de todos los fines basado en la libertad no es sino un mundo

---

la criatura fuese al mismo tiempo causa suficiente para producir felicidad.

* El fundamento subjetivo del asentimiento se fundamenta aquí en una *ley práctica objetiva*, pero que no es *suficiente* desde un *punto de vista lógico*, sino desde un *punto de vista práctico* (p. 456).

en el que la felicidad resulte proporcional a la dignidad de ser feliz. Por lo tanto, la moral entraña dentro de sí esta idea como principio. Semejante mundo, sin embargo, no es meramente posible merced a nuestra libertad, sino que la Naturaleza ha de contener la coincidencia con esas leyes. Ahora bien, esto sólo puede ser así si hay un Dios (Refl. 6132, p. 464 [1783-1789?/1778-1782?]).

248. La moral no puede darse sin contar con un mundo mejor (Refl. 6134, p. 465 [1783-1784]).

249. *Prueba moral.* Encontramos en el mundo *fines*; éstos nos proporcionan indicios de un ser conforme a la *analogía* de una *causa inteligente* del mundo. Pero con ello no queda *determinado su concepto* ni para los principios teóricos ni para los principios prácticos del uso de nuestra razón: ya que en la perspectiva de los primeros *no explica nada* y en la de los segundos *no define nada.*

Únicamente la razón nos proporciona mediante la *ley moral* / un *fin final.* Éste no puede ser conseguido por medio de nuestras fuerzas, pero sí debemos intentarlo. *Sólo puede verse realizado en el mundo*, por consiguiente en tanto que la *Naturaleza coincida con él.* Mas una Naturaleza acorde con la meta moral sería una causa *que obraría moralmente*. Por lo tanto, hemos de suponer un ser *exterior* a la Naturaleza como causa de ella, el cual, como *ser moral* dotado de entendimiento y voluntad, sea la causa del mundo. Todo ello alumbra el *teísmo.*

Lo que hemos de *suponer* en base a *fundamentos subjetivos de la razón* (en relación a la determinación de nuestra voluntad), pero *no* podemos *probar*, constituye una *cuestión de fe.* Así es la existencia de Dios cuestión de fe de la razón y *únicamente* mediante esta prueba se logra *definir un concepto de causa* (Refl. 6173, pp. 477-478 [1780ss.]).

250. ¿Acaso es Dios en cuanto señor o legislador también una especie de amo del hombre que bien pudiera sacrificar uno al otro como medio en aras del fin? (Refl. 6186, p. 483 [1785-1789?/1776-1779??]).

251. La coacción de un ser racional mediante el mero conocimiento de la ley constituye la obligación. Pero la ley sólo puede constreñir a un ser racional, de forma que éste la reconozca como obligación cuando aquélla certifique su vali-

dez universal para toda voluntad y, por lo tanto, la necesaria convergencia de su voluntad en ella. Ahora bien, el ser racional no puede ser determinado a ningún fin donde él no constituya a su vez un fin y no un mero medio. En modo alguno puede reconocerse obligado a ser utilizado como un mero medio.

La facultad amparada por la ley de disponer caprichosamente de un objeto sin su consentimiento es la propiedad. Dios es, por lo tanto, señor, mas no propietario; *souverain (autocrator)*, pero no un déspota que dispone de sus súbditos como de su propiedad (Refl. 6187, p. 483 [1785-1789]).

252. La moral muestra cómo hacernos dignos del bien supremo. La religión cómo podemos ser partícipes de él (Reflexión 6224, p. 515 [1785-1788]).

253. El fundamento de la teología moral es el siguiente: si las leyes del deber se mantienen *a priori*, al deducirse necesariamente de la razón práctica, pero carecen de fuerza alguna para mover a la voluntad sin la presuposición de un ser racional moralmente perfecto como autor de toda la Naturaleza, entonces esta suposición es inseparable de la razón práctica y la idea de Dios no ha de conformarse a la observación de la Naturaleza, sino a la exigencia de la moralidad. Me absuelvo así de los circunloquios propios de la especulación. Me veo enteramente incapaz de hallar una explicación en este sentido y sólo pretendo que no puede probarse la existencia de Dios, contentándome con la fe (Refl. 6235, p. 519 [1783-1784]).

254. En la teología moral basta con presuponer como posible que exista un Dios y que nadie pueda demostrar nunca su inexistencia; con ello quedamos autorizados a fingir la hipótesis de esa existencia, colocándola como fundamento de una ley práctica y ciertamente necesaria a tal efecto. Pues estas leyes son absolutamente necesarias, pero no pueden llegar a ser prácticamente subjetivas sin esa suposición. /

El indiferentismo práctico de la teología convierte a la teología especulativa en la única posible y, cuando la crítica de la razón no le es propicia, conduce al ateísmo escéptico. Pero la teología moral abre paso a un teísmo que puede mostrarse igualmente crítico con respecto a la teología especulativa (Refl. 6236, pp. 519-520 [1783-1784]).

255. Posibilidad y realidad no se distinguen en las cosas en sí mismas; la cosa es posible en relación con el concepto y real en relación con una intuición plena.

Sólo con vista a la idea de libertad cabe distinguir la posibilidad de la realidad. Las acciones en tanto que fenómenos se ven determinadas en el espacio y en el tiempo, suponiendo realidad y posibilidad una sola cosa, esto es, necesidad. Por el contrario, esas mismas acciones son libres respecto al sujeto intelectual que sólo se determina según conceptos, ya que nada son en sí y sólo son posibles respecto a la actividad según conceptos como maneras de representar sensiblemente dicha actividad; así pues, las acciones en tanto que determinación del sujeto intelectual no son necesarias / ni contingentes, sino de ningún modo sensibles y en esa medida ajenas a la necesidad natural (Refl. 6270, pp. 539-540 [1783-1784]).

256. Acerca de la semejanza a Dios en la idea de un hombre perfecto (Refl. 6305, p. 598 [1785-1788]).

257. *Acerca del idealismo*

Experiencia es el conocimiento de los objetos que se hallan presentes a los sentidos. Imaginación es la intuición que no cuenta con la presencia de los objetos, y el objeto se llama entonces fantasma, el cual puede tratarse de una producción (fantasía) o de una reproducción (memoria) de una intuición previa. — La tesis de que nunca podemos estar seguros respecto a si nuestra presunta experiencia externa no sea sino una mera ilusión es la defendida por el idealismo. Éste no sostiene que sea exactamente así, sino sólo que no nos es posible suministrar prueba alguna sobre el particular y, consecuentemente, siempre podremos poner en duda la realidad de la presunta experiencia externa.

El idealista acepta la posibilidad de que no tengamos ningún sentido *externo*, sino que con respecto a nuestras intuiciones externas sólo poseamos imaginación. — Pero la Crítica viene a demostrar que eso es imposible. Pues la forma de la intuición del sentido interno es el tiempo, el cual contiene únicamente una dimensión de la intuición sensible. Por lo tanto, para que mi intuición cobrara tres dimensiones (como las que encierra el espacio), habríamos de pensar nuestra *representación (interna) como situada fuera de nosotros*, lo que resulta contradictorio. — Mantener la imaginación para la percepción de los objetos externos (soñar) es sin duda posible, pero sólo bajo el presupuesto de un sentido externo,

esto es, que se relacione nuestra intuición externa con objetos realmente situados fuera de nosotros, porque de lo contrario todas estas intuiciones sólo tendrían como fundamento la forma (y dimensión) interna del tiempo y no la del espacio, forma que no es pensada, sino intuida, es decir, inmediatamente referida a un objeto, *aunque no sepamos lo que sea en sí*, sino sólo cómo / no aparece. De no ser así, tampoco tendríamos imagen alguna; pues éstas sólo son imágenes *de la forma reproducida conforme a las intuiciones sensibles* de los objetos externos, que ciertamente pueden ser *ficciones*, mas *no con respecto a las que no tienen ningún objeto externo en absoluto. Nosotros mismos* constituimos previamente un *objeto del sentido externo*, pues de lo contrario no podríamos percibir nuestro lugar en el mundo e intuirnos en relación con otras cosas (Refl. 6315, pp. 618-619 [1790-1791]).

258. Cuando reconocemos una ley *a priori*, prescribimos esta ley al objeto, a la Naturaleza, si se trata de una ley natural o a la libertad si se trata de una ley moral, mas no arbitrariamente, sino de un modo necesario (Refl. 6316, p. 623 [1790-1791]).

259. La mayor razón para admitir cual hipótesis necesaria la diferencia de los objetos como *noumena* y *phaenomena* es que sin contar con ella la libertad no puede sostenerse en absoluto, y sin esa suposición no cabe moralidad alguna (Reflexión 6339, p. 665 [1794-1798]).

260. El propósito último de toda metafísica es remontarse desde el conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible. La *Crítica de la razón pura* demuestra que esto no puede cumplirse nunca en el plano teórico, mas sí en el práctico / a través del concepto transcendental de la *libertad*, concepto transcendente y absolutamente inexplicable con respecto a la facultad *teórica* del conocimiento, pero que cuenta con una indudable *realidad* ante la facultad pura *práctica* (determinable únicamente por la razón pura) gracias al imperativo categórico. — La realidad del concepto lleva tras sí de modo inevitable la doctrina de la *idealidad* de los objetos de la intuición en el espacio y en el tiempo. Pues de no ser estas intuiciones meras formas de la sensibilidad, sino de los objetos en sí, entonces el uso práctico de los mismos, esto es, las acciones, sólo dependerían sin más del mecanicismo de la Naturaleza y, al

quedar suprimida la libertad, desaparecería todo vestigio de moralidad (Refl. 6343, pp. 667-668 [1796-1798]).

261. Existen dos puntos cardinales que engloban a la metafísica: la idealidad del espacio y el tiempo y la realidad del concepto de libertad. Sin concederse la primera no podría darse ningún principio sintético *a priori* para el conocimiento teórico; sin la segunda no es posible que se dé incondicionado práctico alguno, es decir, leyes del deber (Refl. 6344, p. 669 [1797]).

262. La idealidad del espacio y el tiempo (por ende, el concepto de todos los objetos de la experiencia como fenómenos) y la realidad práctica del concepto de razón acerca de la libertad constituyen los dos puntos cardinales de la metafísica... /

El concepto de libertad y su realidad suponen un fundamento suficiente para admitir la existencia de Dios y de una vida futura. — El imperativo moral encierra un deber y con ello una capacidad de sobreponerse a la Naturaleza entera en virtud de una causalidad alternativa (oponiéndose a ella). Tal capacidad se remite de un modo necesario a la facultad de un ser capaz de hacer coincidir estos decretos de la razón práctica con la Naturaleza o lo contrario. Pero una potencialidad tal se halla en Dios (Refl. 6349, pp. 673/675 [1797]).

263. Acerca del conocimiento sintético-práctico *a priori* cabe señalar que se trata de algo meramente subjetivo; la libertad (de la voluntad) es lo primero, de modo que los conceptos trascendentales de Dios y la vida futura no pasan de ser principios de mis acciones. Debo actuar como si hubiera un Dios y una vida futura.

¿Cómo son posibles los principios sintéticos de lo suprasensible? Como principios regulativos de lo práctico, no como principios constitutivos del conocimiento teórico (Refl. 6351, p. 678 [1797]).

264. *Acerca de la teología moral*

El fin final de todas las cosas puede ser conocido, ya que es moral, a saber, el supremo bien (casual). Este proporciona el concepto de un bien supremo originario, esto es, el de un creador moral, que queda definido por este concepto como lo más perfecto, allí donde el físico-teólogo no podía probar sino un ser de mayor perfección. Estrictamente, la moral no pro-

porciona prueba alguna, sino tan sólo una admisión moralmente necesaria de las únicas condiciones bajo las cuales es posible el objeto de la moral, el bien supremo, en la vertiente que no se halla en nuestro poder (es decir, la felicidad).

No se trata de una prueba con solvencia objetivo-teórica, sino de una prueba moral suficiente desde un punto de vista subjetivo-práctico. La admisión de Dios no es algo necesario para cumplir con un deber en una acción determinada, / sino para trabajar en pro del objeto situado en el horizonte de la disposición de ánimo moral, el bien supremo, sin el cual dicha disposición cuenta ciertamente con móviles de la acción (radicados en la forma de la moralidad), mas no con un fin final (en vista de la materia, es decir, del objeto del arbitrio racional). (Refl. 6452, pp. 723-724 [1790-1794].)

VII. REFLEXIONES SOBRE LÓGICA (AK., XVI)

(Selección)

265. Es sumamente importante determinar los límites del conocimiento humano, su *sphaera*, su *territorium* (Refl. 1990, p. 185 [1778?/1770-1777?]).

266. Todo cuanto digo es verdad, mas no digo toda la verdad (Refl. 2217, p. 274 [1780ss.?/1776-1779?]).

267. Muchos se imaginan haber escrito sistemas y sólo tienen agregados. Éstos no requieren sino un *estilo*; los sistemas un *método* (Refl. 2230, p. 279 [1775-1776]).

268. Hay que distinguir un sistema de una rapsodia. Aquél puede ser expuesto de muy diversas maneras. Aforística, dialógicamente, etc. (Refl. 2231, p. 279 [1775-1776]).

269. (En torno a la invariabilidad de la creencia racional.) La certeza moral hace honor a su nombre; sin embargo, no se trata de un saber, sino sólo de una creencia, como en el derecho. Cuando debo emitir un juicio en base a fundamentos morales y no puedo permanecer *in suspenso*, entonces este juicio es necesario.

El principio de la autoconservación de la razón constituye el fundamento de la creencia racional, cuyo grado de asentimiento resulta homologable con el del saber, aunque sea de otra índole, al no verse extraído del conocimiento de los objetos, sino de la auténtica necesidad del sujeto en relación con el uso / tanto teórico como práctico de la razón (Refl. 2246, pp. 371-372 [1764?/1771-1773?/1769-1770?]).

270. Aquello que se fundamenta en la fe racional es moralmente cierto (Refl. 2447, p. 372 [1764?/1771-1773?/1769-1770?]).

271. Estrictamente, la creencia histórica no puede contraponerse al saber, ya que ella misma puede constituir un saber. Sólo se denomina creencia cuando resulta prácticamente suficiente, aunque no lo sea desde un punto de vista lógico. — Moralmente suficiente resulta cuanto tiene cabida en la conciencia moral.

Sólo la fe racional puede ser distinguida del saber. Se trata de un hipótesis referida a fundamentos prácticos que no puede ser refutada y cuya presunción se muestra muy fértil (Refl. 2248, p. 372 [1765?/1770-1775?]).

272. La fe práctica es resuelta y plenamente cierta, de suerte que su asentimiento es completo en sentido práctico y no puede verse cumplimentado en modo alguno merced a la especulación (Refl. 2451, p. 374 [1764?/1769-1770?/1773?]).

273. Cuanto opino lo juzgo con conciencia meramente *problemática*. (La conciencia de la versatilidad de mi asentimiento.)

Lo que creo: *asertórica*, mas no necesariamente (vale para mí). (Es suficiente argumento para creer que no pueda darse una prueba en contra.)

Aquello que sé: como *apodíctico* según leyes del entendimiento; aunque la verdad sea meramente empírica, el asentimiento (la relación con el fundamento del conocimiento) viene a ser apodíctico, esto es, universalmente necesario (válido para todos).

Esta distinción sólo concierne a la *facultad de juzgar* en relación con los criterios subjetivos de la subsunción de un juicio bajo reglas objetivas (Refl. 2474, p. 385 [1780ss.?/1776-1779?]).

274. El tener por verdad en base a un fundamento del conocimiento que no resulta suficiente, ni subjetiva ni objetivamente, representa una opinión.

El tener por verdad sustentado en un fundamento cognoscitivo que se revela suficiente en el plano subjetivo, mas no en el objetivo, constituye una creencia. (No es transmisible ni susceptible de prueba. Juicio particular.)

El tener por verdad basado en un fundamento cognoscitivo que se muestra suficiente, tanto subjetiva como objetivamente, supone un saber (Refl. 2477, p. 387 [1780ss.?/1776-1779?]).

275. La certeza en materia de creencia sólo puede ser práctica bajo la presunción de máximas inmutables. «Estoy moralmente cierto» y no: «es moralmente cierto» (Refl. 2484, p. 389 [1780ss.?/1776-1779?]).

276. La fe práctica se fundamenta en un saber atendiendo a las leyes. Sé que quien se comporta bien se hace con ello la dignidad de la felicidad y creo que se hará partícipe de ella. Fe racional. Dios y otro mundo (Refl. 2491, p. 392 [1780ss.?/1776-1779?]).

277. La certidumbre moral (la verosimilitud que basta a la obligatoriedad) constituye la necesidad de la suposición de un aserto lógicamente incierto como condición de un principio práctico cierto apodícticamente (Refl. 2630, p. 443 [1780ss./1776-1779?]).

278. Lo que no puede ser demostrado, por ejemplo, la libertad humana, y debe ser necesariamente supuesto en vista de algún otro conocimiento práctico que sea cierto, por ejemplo, de la moral, constituye una hipótesis prácticamente necesaria de un conocimiento teórico (Refl. 2685, p. 470 [1776-1780ss.]).

279. Cuando es necesario de suyo que debe ocurrir algo y esto no es posible sin un presupuesto, entonces dicha presunción es necesaria. No es necesario de suyo explicar la existencia del mundo, pero sí propiciar el bien supremo ético (Refl. 2691, p. 472 [1780ss.]).

280. La fe racional es el reconocimiento de la necesidad de una hipótesis de la razón sin la cual quedarían sin efecto las leyes prácticamente necesarias. Se trata por lo tanto de una hipótesis necesaria por parte de la razón práctica (Reflexión 2771, p. 503 [1780ss.?/1776-1779?]).

281. La creencia es una peculiar fuente de conocimiento. Se trata de un tipo del tener por verdad con consciencia incompleta y se distingue de la opinión no por el grado, sino por la relación que como conocimiento guarda con el actuar. Así por ejemplo, el comerciante, para acometer sus actividades, no sólo precisa figurarse que va a ganar algo con ello, sino que, ante todo, debe creerlo, ya que la mera opinión se muestra tan incierta como insuficiente para esa clase de em-

presas. — Desde luego, poseemos conocimientos teóricos (suministrados por los sentidos) que nos permiten elevar al rango de certidumbre la creencia; y con respecto a todo cuanto podemos denominar conocimiento humano esto último ha de ser posible. Tales conocimientos ciertos y sin duda (enteramente) *a priori* los hallamos en las leyes prácticas; únicamente éstas se fundamentan en un principio suprasensible (de la libertad), y a decir verdad *en nosotros mismos*, como un principio de la razón práctica. Pero esta razón práctica constituye una causalidad en vista de un objeto asimismo suprasensible: el bien supremo, que no es posible en el mundo (en virtud de nuestras potencialidades); con todo, la Naturaleza ha de coincidir con él en tanto que objeto de nuestro conocimiento teórico, ya que los [513-514] efectos (la materialización) de esta idea deben ser detectados en el mundo sensible. Por lo tanto, debemos actuar en orden a materializar este objetivo. En el mundo sensible hallamos también las huellas de un sabio artista, lo que nos da pie a creer que la causa del mundo actúa igualmente en pro del bien supremo con una sabiduría de orden moral, resultando esta suposición suficiente para poner manos a la obra, esto es, una fe. — Ahora bien, no precisamos ésta para actuar conforme a las leyes morales, que nos vienen dadas por la razón práctica exclusivamente; sin embargo, precisamos de la conjetura de una suprema sabiduría en orden al objeto de nuestra voluntad moral, hacia el que no podemos dejar de orientar nuestros fines al margen de la mera legitimidad de nuestras acciones. Incluso aunque no guardara ninguna relación objetivamente necesaria con nuestro arbitrio, el bien supremo sí representa el objeto subjetivamente necesario de una buena (propiamente humana) voluntad y la fe en su realizabilidad constituye un presupuesto inexcusable.

Entre la adquisición de un conocimiento por experiencia *(a posteriori)* y a través de la razón *(a priori)* no hay término medio alguno. Sin embargo, entre el conocimiento de un objeto y la mera suposición de su posibilidad sí existe un término medio, a saber, un fundamento empírico o racional para admitir esta última en relación con una ampliación necesaria del campo de posibles objetos cuyo conocimiento nos es posible. Tal necesidad sólo se da en el caso de que el objeto en cuestión sea reconocido por la razón como prácticamente necesario; puesto que admitir algo al efecto de la mera ampliación del conocimiento teórico siempre resulta contingente. Esta suposición prácticamente necesaria de un objeto es la de la posibilidad del bien supremo como objeto del arbitrio, así como

de la condición de esa posibilidad (Dios, libertad e inmortalidad). Se trata de una necesidad subjetiva por aceptar la realidad del objeto a causa de la necesaria determinación de la voluntad. Es éste el *casus extraordinarius* sin el cual la razón práctica no sale bien parada en lo tocante a su fin necesario, verificándose en su propio juicio un *favor necessitatis* a tal efecto. La razón se ve incapaz aquí de conquistar lógicamente objeto alguno, oponiéndose tan sólo a todo cuanto la obstaculice en el uso de esta idea que integra su esencia práctica [514-515].

Esta fe se traduce en la necesidad de aceptar la realidad objetiva de un concepto (el del bien supremo), es decir, la posibilidad de su objeto como objeto (necesario *a priori*) del arbitrio. Si sólo reparamos en las acciones, no tenemos necesidad de esta fe. Si pretendemos aproximarnos mediante nuestras acciones al horizonte configurado por esa posible meta, habremos de admitir entonces que dicho objetivo es enteramente posible. — Por consiguiente, yo sólo puedo afirmar: me veo obligado por mi fin conforme a leyes de la libertad a asumir como posible un supremo bien en el mundo; pero no puedo obligar a ello a ningún otro merced a principios —pues la fe es libre (Refl. 2793, pp. 513-515 [1790ss.]).

282. Noción es un concepto que no puede ser deducido de la experiencia; idea / es una noción cuyo objeto no puede ser hallado de ningún modo en la experiencia. Así pues, las ideas no pueden conducirnos hacia objetos reales, ya que todos éstos han de caber en una experiencia posible, pero sirven para ser guiados mediante la razón hacia la mayor perfección atendiendo a la experiencia y al uso de sus reglas (Refl. 2837, pp. 539-540 [1776-1780]).

283. No nos es posible demostrar ninguna *idea* teórica o dotarla de realidad salvo en el caso de la idea de libertad, excepción que ciertamente obedece al hecho de configurar la condición de la ley moral, cuya realidad supone un axioma. La realidad de la idea de Dios sólo puede ser demostrada por esta otra idea, y ello únicamente con un propósito práctico, esto es, con miras a actuar como si hubiera un Dios (Refl. 2842, p. 541 [1790ss.?/1778?]).

284. Un postulado es propiamente un aserto práctico cierto de forma inmediata. Pero también se pueden dar postulados teóricos (al efecto de la razón práctica), a saber, una hipó-

tesis teórica necesaria para un propósito práctico de la razón, como es el caso de la existencia de Dios, de la libertad y del otro mundo. Los asertos prácticos son ciertos objetivamente; subjetivamente sólo pueden devenir prácticos en tanto que subyazca semejante hipótesis como fundamento (Refl. 3133, p. 673 [1775-1779]).

285. Postulados prácticos y conocimiento discursivo; por ejemplo, que cuanto constituye un *deber* hacer también *pueda* ocurrir (Refl. 3134, p. 673 [1775-1779]).

286. Axioma es un juicio *a priori* que se considera cierto de modo inmediato (Refl. 3135, p. 673 [1775-1779]).

287. Por ejemplo: la felicidad mediante el desarraigo de los afectos.

Por ejemplo: la república platónica; propuesta del abad de Saint Pierre (Refl. 3157, p. 686 [1756-1757]).

288. La facultad de juzgar presenta una doble vertiente: La facultad de juzgar determinante y la facultad de juzgar reflexionante. La primera va de lo universal a lo particular, la segunda de lo particular a lo universal. Esta última sólo tiene validez subjetiva. — (La deducción —e inducción— según analogía representa una presunción lógica.)

Se trata de principios de procedimiento en la ampliación de nuestro conocimiento a través de la experiencia.

Ciertamente, podemos pensar un ser (que nos es inconcebible) en virtud de la analogía, pero no deducir un ser desconocido a partir de una relación con una cosa dada (Refl. 3287, p. 759 [1776-1780]).

289. Todo cuanto es azaroso es inconstante; la dicha del hombre es azarosa, luego es inconstante (Refl. 3339, p. 786 [1756-1758]).

VIII. ACOTACIONES A LAS «OBSERVACIONES SOBRE EL SENTIMIENTO DE LO BELLO Y DE LO SUBLIME»

(Selección)

290. Rousseau procede sintéticamente y parte del hombre natural; yo procedo analíticamente y parto del hombre civilizado (Ak., XX, p. 14).

291. ¿No nos basta con que un hombre nunca mienta, aunque albergue una secreta inclinación a ello en ciertas circustancias? (Ak., XX, p. 15).

292. Existe un mundo más perfecto (moralmente) conforme al ordenamiento de la Naturaleza y esto nos hace pensar en uno sobrenatural (Ak., XX, p. 16).

293. Las santas escrituras se muestran más eficaces en pro del perfeccionamiento cuando coadyuvan a ello fuerzas sobrenaturales. La buena educación moral se muestra más eficaz cuando todo debe acontecer con arreglo al orden de la Naturaleza (Ak., XX, p. 16).

294. La amenaza del castigo eterno no puede constituir el fundamento moral inmediato de las buenas acciones, pero sí puede servir como contrapeso frente a los estímulos proclives al mal, a fin de que no se vea superado el afecto inmediato de la moralidad (Ak., XX, p. 18).

295. No existe ninguna inclinación inmediata hacia las acciones moralmente malas, mas sí una hacia las buenas (Ak., XX, p. 18).

296. La diferencia entre la falsa moral y la saludable estriba en que, mientras la primera se limita a buscar instrumen-

tos contra el mal, la segunda pretende hacer desaparecer sus causas (Ak., XX, 28).

297. El gusto estético supone un estorbo para el entendimiento. Debo continuar releyendo a Rousseau hasta que la belleza de la expresión no me distraiga y pueda estudiarlo ante todo con la razón (Ak., XX, p. 30).

298. La primera impresión de quien lee los escritos de J. J. Rousseau con un ánimo distinto al de matar el tiempo es la de hallarse ante un ingenio poco común y ante un alma sensible en tan alto grado como quizá nunca haya poseído ningún escritor de cualquier época o lugar. En un segundo momento le embargará la perplejidad suscitada por sus singulares y paradójicos puntos de vista, tan contrapuestos a los tópicos habituales, que uno llega incluso a pensar si este autor no consagra su extraordinario talento / sino a esgrimir la fuerza mágica de la elocuencia en aras de una cautivadora originalidad cuya agudeza le hace descollar entre todos sus rivales (Ak., XX, pp. 43-44).

299. Yo soy un investigador por vocación. Siento en mí la sed de conocerlo todo y la ávida inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nuevo descubrimiento. Hubo un tiempo en el cual yo creía que sólo esto podía dignificar a la humanidad y despreciaba al ignorante populacho. Rousseau fue quien me desengañó. Esa deslumbrante superioridad se desvaneció, aprendo a honrar a los hombres y me consideraría el más inútil de los trabajadores si no creyera que esta labor reflexiva puede proporcionar a los demás algún valor, cual es el de establecer los derechos de la humanidad (Ak., XX, p. 44).

300. El conocimiento de Dios es especulativo, y éste es incierto, además de hallarse expuesto a peligrosos errores, o moral, a través de la creencia, y éste no piensa otras cualidades en Dios que las tendentes a la moralidad (Ak., XX, p. 57).

301. Newton advirtió por vez primera orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos y diversidad, discurriendo desde entonces los cometas en trayectorias geométricas.

Rousseau descubrió por primera vez bajo la diversidad de

las configuraciones humanas adoptadas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta merced a la cual queda justificada la providencia de acuerdo / con sus observaciones. Antes todavía eran válidas las objeciones de Alfonso y de Man. Tras Newton y Rousseau Dios queda justificado, resultando cierta en lo sucesivo la tesis de Pope (Ak., XX, pp. 58-59).

302. El contento del hombre tiene su origen, o bien en que ha satisfecho múltiples inclinaciones, o bien en que no ha dejado germinar demasiadas inclinaciones, viéndose así contentado con el cumplimiento de pocas exigencias. El estado de quien se halla satisfecho por desconocer las comodidades es el de la ingenua frugalidad, el de aquel que las conoce, pero se priva voluntariamente de ellas por temor al desasosiego que originan, es el de la sabia sobriedad. La primera no exige autocoacción ni privación algunas, al contrario que la segunda (Ak., XX, p. 77).

303. La virtud no consiste en que uno se sobreponga en algunos casos a la inclinación forjada, sino en intentar despojarse de tales inclinaciones y renunciar a ellas con gusto. No consiste en luchar / contra las inclinaciones naturales, sino en que no se tengan sino éstas, para las que siempre cabe hallar una satisfacción (Ak., XX, pp. 77-78).

304. La causa de toda pena moral es la siguiente. Toda mala acción será experimentada merced al sentimiento moral con tanta aversión cuanto sea considerada como desprovista de valor (Ak., XX, p. 85).

305. *En torno a la libertad*

El hombre depende de muchas cosas externas, debiendo decidir en qué estado le gustaría encontrarse. Depende de algunas cosas merced a sus necesidades y de otras por mor de su codicia, siendo así que, al tratarse de un reformador de la Naturaleza, mas no de su maestro, ha de [91/92] acomodarse a sus imposiciones, pues se encuentra con que ella no gusta de acomodarse siempre a sus deseos. Sin embargo, algo mucho más penoso y antinatural que este yugo de la necesidad es la sumisión de un hombre a la voluntad de algún otro ser humano. No existe peor desdicha para quien haya gozado de la libertad que poder verse obligado a hacer cuanto quiera un congénere (renunciando a su propia voluntad). También exis-

te una acendrada costumbre a hacer tolerable el espantoso pensamiento de la servidumbre, pues cada cual ha de sentir en su interior que, aunque raramente pondría en peligro su vida para evitar cualquier otro infortunio, sí le gustaría no tener escrúpulos a la hora de elegir entre la esclavitud y la muerte, a fin de preferir el riesgo de esta última.

La causa de esto es tan obvia como legítima. El resto de las desgracias de la Naturaleza se hallan sujetas a ciertas leyes que uno aprende a conocer, para decidir seguidamente cuán expuesto a las mismas quiere encontrarse. El calor del sol abrasador, la fuerza del huracán o las trombas marinas permiten al hombre imaginar siempre algo nuevo que le proteja contra ello.

Sólo la voluntad de cada hombre constituye la obra de sus propios impulsos e inclinaciones y es la única capaz de concordar con su auténtico o imaginado bienestar. Habiendo conocido la libertad, nada puede suscitar mayor perspectiva de pesadumbre y desesperación que [92-93] el que mi estado haya de quedar en lo sucesivo no bajo mi voluntad, sino en manos de la de algún otro. Hoy hace un frío intenso y puedo salir a dar un paseo o bien quedarme en casa según me plazca, salvo que la voluntad de algún otro determine por esta vez lo más grato para él y no para mí. Quiero dormir, me despierta. Quiero descansar o divertirme y él me obliga a trabajar. El viento que resopla furiosamente afuera me obliga a refugiarme en una cueva, pero aquí o en otro lugar me deja finalmente en paz; sin embargo, mi señor me busca y, como la causa de mi desdicha posee razón, llega a atormentarme más certeramente que todos los elementos. Aun presumiendo que se trate de alguien bueno, nunca podré estar seguro de que no vaya a mudar de repente su parecer. Los movimientos de la materia sí poseen ciertas reglas determinadas, pero el capricho del hombre no observa pauta alguna.

En la sumisión hay algo más que una amenaza exterior, algo que denota cierta fealdad y una contradicción que pone de manifiesto su ilegitimidad.

Esa misma libertad que parece colocarme tan por encima del animal también puede situarme por debajo de él, al poder ser coaccionado de un modo más consumado.

Alguien en esa tesitura no es para sí mismo sino un utensilio doméstico. Podría profesar tanta estimación hacia las botas del señor [93/94] como a su lacayo. En una palabra, en tales circunstancias el hombre deja de ser un ser humano,

pierde esa condición para convertirse en una pertenencia de otro hombre (Ak., XX, pp. 91-94).

306. La sociedad hace que uno sólo se estime a sí mismo de modo comparativo. De no ser los demás mejores que yo, seré bueno; si todos resultan peores, entonces yo seré perfecto [95/96].

Esta estimación relativa no debe ser confundida con el pundonor (Ak., XX, p. 95-96).

307. El consenso social no es posible entre muchos (Ak., XX, p. 98).

308. *De la religión en estado natural*

No hay que comparar a los salvajes sin religión con quienes menosprecian a ésta entre nosotros. Pues quien hace cuanto Dios quiere que debe hacer le obedece mediante los móviles depositados por Él en su corazón, aunque no sepa de su existencia (Ak., XX, p. 104).

309. Si Diógenes, en lugar de hacer rodar su barril, hubiese cultivado los campos, hubiera sido más grande (Ak., XX, p. 104).

310. Como en el Antiguo Testamento Dios era un legislador político, también especificaba principios políticos como castigos y recompensas, principios que no se tornarían morales sino mucho después (Ak., XX, p. 112).

311. La benevolencia es una serena inclinación a considerar la felicidad ajena como un objeto del propio gozo y como un móvil de nuestras acciones. La compasión es un afecto de la / benevolencia hacia el indigente conforme al cual nos figuramos que haríamos cuanto estuviera en nuestro poder por ayudarle, si bien la mayoría de las veces no pasa de ser una quimera, ya que ello no siempre se halla en nuestras manos ni siquiera en nuestra voluntad (Ak., XX, pp. 134-135).

312. La voluntad es perfecta en tanto que constituya, conforme a las leyes de la / libertad, el mayor fundamento del bien en general. El sentimiento moral es el sentimiento de la perfección de la voluntad (Ak., XX, pp. 136-137).

313. La cuestión es si Dios es el autor de la moralidad, esto es, si sólo podemos distinguir el bien del mal gracias al reconocimiento de la voluntad de Dios (Ak., XX, p. 137).

314. La voluntad libre (de un menesteroso) es buena en sí cuando quiere todo cuanto contribuye a su perfección (alegría) y lo es en general cuando desea al mismo tiempo la perfección global. Esta voluntad será buena con independencia de lo imponente que pueda ser quien ostente dicha voluntad. Otras cosas pueden ser útiles; otros hombres pueden querer en un grado inferior y hacer mucho bien en una determinada acción, mas querer así supone el fundamento de querer sólo el bien y únicamente esto es moral (Ak., XX, p. 138).

315. La costumbre de representar a la divinidad como príncipes ha causado muchas falsas concepciones de la religión (Ak., XX, p. 142).

316. La capacidad de reconocer sus perfecciones a los demás no implica en modo alguno el que nosotros nos regocijemos por ello. Sin embargo, de albergar un sentimiento proclive a hallar placer en ese reconocimiento, nos veríamos motivados a desearlo y a emplear en eso nuestras fuerzas. La cuestión es si experimentamos un placer inmediato con el bien ajeno o semejante júbilo no estriba más bien en la posible aplicación de nuestras fuerzas para propiciarlo. Ambas cosas son posibles, mas ¿cuál es la que se da en realidad? La experiencia muestra que normalmente un hombre ve con indiferencia la dicha de otro, mientras que su gusto por propiciarla es prácticamente ilimitado. El mal ajeno me resulta por lo común indiferente, pero me produce cierto malestar cuando lo ha ocasionado algún otro. Y respecto al instinto de compasión hay razones para creer que los esfuerzos por mitigar el mal ajeno tienen su origen en sentimientos derivados de la propia estima (Ak., XX, p. 144).

317. Como la mayor perfección interna, y por ende la mayor fuente de perfección, consiste en la subordinación del conjunto de capacidades y predisposiciones bajo el libre arbitrio, el sentimiento profesado hacia la bondad del arbitrio ha de ser más inmediato que cualquier otro e, igualmente, más valioso que todas las buenas consecuencias posibles por su mediación.

Este arbitrio contiene tanto la mera voluntad individual

como la voluntad general o, dicho con otras palabras, el hombre se considera *in consensu* con la voluntad universal.

Aquello que resulta necesario merced a la voluntad universal supone una obligación (Ak., XX, p. 145).

318. Como el hombre precisa poco por Naturaleza, y es tanto más indigente cuanto más necesita, su perfección estriba en saber prescindir de lo innecesario y emplear sus fuerzas excedentes en propiciar la felicidad ajena, albergando un sentimiento de bondad activa para con los demás. Como el arbitrio polarizado por la necesidad física resulta provechoso para el sujeto agente, es obvio que carece de una bondad inmediata. De ahí que la bondad moral de la acción sea desinteresada (Ak., XX, p. 146).

319. Siempre se habla mucho acerca de la virtud. Sin embargo, antes de que uno pueda ser virtuoso, se ha de suprimir la injusticia. Hay que poner fin a las comodidades, a la suntuosidad y a todo aquello que me enaltezca oprimiendo a otros. Toda virtud es imposible sin esta resolución (Ak., XX, p. 151).

320. Como en la sociedad todo se basa en pactos y éstos a su vez en mantener la palabra dada, es evidente que la veracidad constituye el fundamento de toda virtud social, mientras que la mendacidad representa la mayor perversidad para con los demás, siendo comparable al atraco, al asesinato y a la *stuproviolatio* (Ak., XX, p. 153).

321. Cuando los hombres supeditan la moral a la religión (lo cual sólo es posible entre los pueblos oprimidos) se tornan por ello hostiles e hipócritas, mientras que cuando subordinan la religión a la moral son bien intencionados y justos (Ak., XX, p. 153).

322. Me parece que cabe distinguir a Epicuro de Zenón, ya que el primero se representa el ánimo virtuoso en paz tras salvar obstáculos morales, mientras que el segundo se lo representa en plena batalla y en el trance de vencer (Ak., XX, p. 160).

323. La obligación es el interés comunitario *in aequilibrio* (Ak., XX, p. 160).

324. La esclavitud lo es del poder o de la ofuscación. La segunda estriba en la dependencia de las cosas (opulencia) o de las manías de otros hombres (fatuidad). Esta última es la más disparatada y también resulta más penosa que la primera, pues las cosas se hallan en mi poder mucho antes que las opiniones de los demás, de modo que constituye la dependencia más despreciable de todas (Ak., XX, p. 164).

325. El principal propósito de Rousseau es que la educación sea libre y que sea impartida por un hombre asimismo libre (Ak., XX, p. 167).

326. Cabe señalar que no estimamos la bondad moral de una acción en base a su utilidad para con algún otro, pues de lo contrario nada sería más apreciado que el provecho reportado por ella (Ak., XX, p. 168).

327. El sentimiento moral aplicado a las propias acciones es la conciencia moral (Ak., XX, p. 168).

328. La ilusión moral estriba en dar por hecha la idea de una posible perfección moral (Ak., XX, p. 172).

329. La educación de Rousseau es la única fórmula para restablecer el florecimiento de la sociedad civil. Pues allí donde la opulencia se incrementa sin tasa, dando lugar a la indigencia, la opresión y el menosprecio, así como a la guerra, nada pueden hacer las leyes por arreglar las cosas (Ak., XX, p. 175).

330. La suposición de la desigualdad también hace desigual al hombre. Sólo la doctrina de R. puede conseguir que el filósofo ilustrado se sincere con su saber y, sin apoyarse en la religión, no se considere mejor que el hombre común (Ak., XX, p. 176).

331. Aquel que sabe satisfacer sus deseos es sagaz; quien sabe dominarlos es sabio (Ak., XX, p. 179).

332. Puede decirse que la metafísica supone una ciencia acerca de los límites de la razón humana (Ak., XX, p. 181).

333. La utilidad de la metafísica consiste en eliminar aquella ilusión que puede ser perjudicial (Ak., XX, p. 181).

IX. «LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN» (AK., XX)

(Borradores del prólogo a la primera edición)

Primer borrador

Suele dividirse a la religión en *natural* y *revelada* (dicho con más propiedad, en religión de la razón y en religión de la revelación); la primera subyace a una teología racional y a una moral semejante, la otra a una teología de la revelación (que se llama *bíblica* cuando un libro santo le sirve como texto) y fundamenta una moral a tono con ella. — Esta división no es suficiente para evitar un equívoco que da lugar a falsas interpretaciones; ya que no se puede dar una religión de revelación, y con ella ninguna teología o moral bíblicas, en la que no se hallen también una religión racional junto con una teología y una moral asimismo racionales, presentándose la ética como establecida *(a priori)* por sí misma, mientras que la teología sólo aparece como una ejecución de cuanto exige alcanzar ésta con objeto de cumplimentarla (pues de otro modo la fe no sería religión sino mera superstición); luego la división en religión *pura* y *aplicada* prevendría mejor toda falsa interpretación atendiendo a los límites de ambas partes.

El maestro de cualquier ciencia tiene el deber de mantenerse en los límites de dicha disciplina, procurando no entremezclarlas cuando dos de ellas se hallan vinculadas de algún modo, y esta obligación también es válida cuando se trata de determinar la relación entre la religión racional pura y la fe revelada. Es más, constituye un deber no sólo del filósofo, sino también del buen ciudadano, mantenerse en sus márgenes y no entrometerse en los derechos de una fe revelada que cuenta con sanciones legales en un país determinado, máxime si esa intromisión se halla bajo la custodia [427/428] e incluso la in-

terpretación de ciertos funcionarios que no tienen necesidad de sutilizar, sino sólo de ordenar cómo debe juzgarse conforme a esa fe y profesarla públicamente. Este privilegiado colectivo también cuenta, sin embargo, con límites a su competencia, cual es la no intromisión en la actividad profesional del filósofo y pretender demostrar o impugnar sus dogmas mediante la filosofía, de igual modo que ésta no puede juzgar o replicar la interpretación basada en la autoridad de las Escrituras; alguno de tales funcionarios debiera comprender que no es ésa su misión y desistir así de su impertinencia.

¿Cuál es el criterio para discernir si un escrito o una disertación pública sobre religión atenta contra la teología bíblica o se mantiene dentro de los límites de la mera filosofía? El filósofo puede perfectamente abstenerse de dedicarse a precisar las características de la fe revelada y ceñirse a los principios de la razón pura, si bien haya de tener en cuenta la posibilidad de materializar sus ideas en la experiencia, sin lo cual éstas suscitarían el recelo de constituir meros vanos ideales carentes de realidad práctica objetiva e incapaces de fundamentar religión pública alguna (cuyo concepto sí pertenece a la esfera de sus actividades) o representarla como meramente posible. — Pero imaginarse ejemplos de sus ideas, esto es, fingir opiniones que los hombres pudieran haber forjado como anejas a su fe revelada, supondría una metaficción y así no puede consignarse ningún ejemplo para ilustrar la idea de una posible fe revelada entre los hombres. Por lo tanto ha de darse una fe histórica (ya sea en los libros del Zendavesta, en los Veda, en el Corán o en la así llamada Biblia por antonomasia), siendo esto lo único que puede contener el material adecuado para presentar al hombre [428/429] esa fe revelada. — Mas cuando toma de aquellos libros sagrados cuanto reconoce como un común denominador moral, a fin de armonizarlo con la religión racional en base a la Biblia, entonces no puede culpársele de haberse inmiscuido en el terreno de la teología bíblica, ya que no *toma prestado* algo de dicha teología al efecto de ilustrar sus ideas, sino que *inscribe* algo (de la revelación) como propio de tales ideas. — Ahora bien, si observa su pura teología racional como ciencia independiente, la consecuencia de tal consideración es que, sin ésta, no puede darse ninguna teología basada en las Escrituras, así como que lo sustantivo de estas últimas se halla contenido en aquélla y no es posible definirlas sin contar con la libre presentación pública de ambas, debiendo estarle permitido el intento de fusionar lo que las Escrituras contienen como propio de la religión con

los conceptos de su razón pura, aun cuando el teólogo escriturista mantenga que los pasajes así utilizados hubieran de ser entendidos en un sentido enteramente distinto; así las cosas, el teólogo racional se limitaría a cuidar de su disciplina, al igual que el teólogo bíblico de la suya, y este último, que cuenta con el privilegiado foro del sermón eclesiástico, no puede quejarse de que se haya atentado contra sus derechos por esa mera exposición [429/430] pública, ya que semejante indagación especulativa no le atañe en cuanto clérigo propietario de un monopolio eclesiástico, sino como un hombre de letras cuyas reivindicaciones frente a otros miembros del Estado (que pertenecen a esa misma comunidad de intelectuales) no poseen ningún reconocimiento especial, sino tan sólo el derecho, e incluso la obligación, de mantener intacta la libertad de cada cual en el cultivo de su disciplina e instaurar un respeto mutuo con objeto de que cada uno solvente por sí mismo sus asuntos.

Cuando los hombres de letras no elevan sus mutuas reivindicaciones en tanto que hombres libres, sino agrupándose en corporaciones (denominadas *Facultades*), deben cultivar metódicamente su disciplina (o un cierto número de disciplinas afines) y el conjunto de tales corporaciones configura una *universidad*, donde la suprema magistratura a quien se confía la vigilancia de los intereses de dicha comunidad no debe permitir que el privilegio de unos lesione los derechos de algunos otros, conjurando ese peligro mediante la solemne fórmula de *provideant consules ne quid republica detrimenti capiat*, fórmula que debe ser aplicada de inmediato para atajar semejante abuso, entretanto el Estado haga caso omiso de tales litigios académicos. El clero en cuanto tal siempre puede alegar en contra el hallarse sometido a un edicto especial del Estado que privilegia cierto tipo de religión pública, pero como hombre de letras que disputa con los filósofos se halla bajo el juicio de la Facultad donde se inscribe su disciplina, a saber, la bíblico-teológica, la cual, en tanto que departamento universitario no ha de limitarse a velar por la salvación de las almas (tarea a la que debe consagrar su doctrina en cuanto clérigo), sino [430/431] que también ha de cuidarse de la salud académica de su disciplina, algo que le impide poner coto a las aportaciones de la Facultad filosófica, cuyas investigaciones de carácter histórico, filológico y racional se ve obligado a rentabilizar con tanta frecuencia, ya que la propia naturaleza de la filosofía consiste en no detenerse ante nada. — Si esta última pretendiese fundar una *comunidad* con su razón

y sus exégesis de las Escrituras, configurando espiritualmente la doctrina pública de la Iglesia, entonces sí podríamos hablar de una intromisión en la teología bíblica y en las prerrogativas que le corresponden (así como en los derechos de su Facultad). Pero si ésta se limita a reflexionar sobre lo que la razón y la ciencia histórica aportan en pro o en contra de las interpretaciones en curso, nos encontramos con que, sencillamente, no se reconoce a la filosofía un derecho que ampara a todas las ciencias, invocándose en su lugar un privilegio que sólo consigue trastocar el papel desempeñado por el teólogo bíblico, quien deja así de ser un estudioso para convertirse en un mercachifle.

Si se sigue por ese camino y se otorga al [431/432] clero, además del poder que le ha sido conferido para llevar a cabo su tarea, el privilegio de someter todo a su examen y se le reconoce el derecho de juzgar si algo es o no asunto de su competencia por encima de la instancia de cualquier otro tribunal, todo está perdido para las ciencias y pronto retornaríamos a los tiempos de los escolásticos, donde no cabía ninguna otra filosofía salvo la modelada de acuerdo con los principios aceptados por la Iglesia o, como en la época de Galileo, la única astronomía posible será la consentida por el teólogo bíblico de turno, que nada entiende de esa materia.

No es el que toma algo prestado de una teología bíblica para incorporarla a la teología filosófica, sino el que alega suplantando al teólogo bíblico, quien puede caer bajo la censura de éste. Ahora bien, si enjuicia en tanto que filósofo la conducta del teólogo bíblico, sosteniendo incluso que la filosofía puede llegar a interpretarla mejor, esto puede ser tildado de intromisión en esa teología en tan escasa medida como pueda serlo el afirmar que el Génesis no ha de ser tomado al pie de la letra, sino como una representación simbólica de un desarrollo que alguna vez partió del caos. La intromisión sólo es perpetrada por quien se sirve de la autoridad y las prerrogativas de una determinada corporación para ejercer cierto oficio, atentando con ello contra los estatutos de alguna otra corporación que se ve así imposibilitada de llevar a cabo su propia actividad profesional por causa de semejante privilegio [432/433].

Aunque la única religión verdadera, puesto que nos interesa a todos, pudiera verificarse también de todas las formas imaginables (utilizando el parecer de los demás como piedra de toque del nuestro) y, desde luego, públicamente, nadie sino yo mismo debe responder de mis errores al respecto: bien pudiera ocurrir que en un Estado, ya sea porque se crea que también él ha de velar por la bienaventuranza (no sólo por la dicha terrenal) del súbdito, ya sea porque se entienda que debe autoafianzarse por medio de la Iglesia, se dieran decretos que guarnecieran a la fe de la religión pública adoptada en un momento dado con un interdicto contrario a cualquier innovación o reforma (que pudieran despertar el recelo de una incertidumbre al respecto) y confiriese a ciertas personas el privilegio de custodiar e interpretar en exclusiva los documentos relativos a dicha fe. — En este orden de cosas, al súbdito leal y pacífico (que bajo estas circunstancias no es considerado como un ciudadano activo y con voz) no le queda otra salida que la de obedecer. Sólo hace una objeción, a saber: en toda fe revelada basada en *facta* siempre han de verse asimismo implicados conceptos religiosos y principios universales, es decir, aquello que guarda relación con una fe racional pura; en la rivalidad de la última (que no cabe prohibir jamás) con la primera lo más importante es averiguar a quién incumbe decidir respecto al *forum* donde hayan de comparecer una opinión o un escrito, pues de ello dependerá que tales manifestaciones supongan una intromisión en la fe revelada salvaguardada [433/434] por las leyes o, por el contrario, ésta represente un perjuicio para la fe racional pura. Esta cuestión, que propiamente sólo concierne a la competencia de los tribunales de justicia, exige por lo tanto, cuando un escrito es acusado, por ejemplo, de inmiscuirse con afirmaciones meramente filosóficas en la *teología bíblica* o, viceversa, que ésta importuna su doctrina de la revelación a la teología filosófica, exige —decía— saber quién está facultado para meter baza en el asunto, sin haber ponderado todavía si esa intromisión por parte de una de las dos resulta beneficiosa o contraproducente.

Pero antes de responder a la pregunta de quién se halle autorizado a hablar sobre el particular, indaguemos los criterios con que éste (cualquiera que sea) podría reconocer que se está dando de hecho semejante injerencia en asuntos ajenos.

Cuando el filósofo aduce pasajes bíblicos en orden a *comprobar* la verdad de su presunta teología racional pura y hace recaer sospechas sobre el libro de la revelación al pretender hacerse eco de la voz de la razón, su interpretación de los pasajes de la Sagrada Escritura parece suponer una intromisión en los derechos del teólogo bíblico, cuyo cometido específico es el de determinar su sentido en cuanto revelación, el cual acaso contenga algo que ninguna filosofía pueda examinar jamás en cuanto dicha doctrina no constituye su principal ocupación. El filósofo se inmiscuye, pues, en ese terreno cuando se conduce como un hermeneuta *categórico* de las Sagradas Escrituras, lo que no le concierne en modo alguno, porque para eso están los doctores pertinentes o, como algunos quieren, pertenece a una dilucidación interna a cuya posesión [434/435] ha de renunciar el filósofo en tanto que puro investigador racional. — Pero la intromisión en esa teología no puede ser atribuida al filósofo cuando éste trae a colación pasajes de la revelación (entendiéndolos e interpretándolos a su manera) sólo para *ilustrar* y ratificar sus asertos, al menos en tan escasa medida como al profesor de derecho natural, cuando se sirve de expresiones y fórmulas del derecho romano (quizás extrayendo consecuencias muy distintas a las deducidas por el jurisconsulto), no puede achacársele el estar inmiscuyéndose en las leyes del país sino en cuanto pretenda menoscabar su autoridad. Ya que la teología filosófica sólo busca con ello *ilustrar* sus conceptos, dotándolos así de cierta viveza, pero en modo alguno ampliar ni modificar el conocimiento bíblico con el conocimiento racional puro. — El teólogo bíblico siempre conserva en este punto la libertad de protestar contra tales exégesis, imputando al mero maestro racional de la religión la inaccesibilidad de su comprensión o incluso de sus documentos a la vista del sentido de ese pasaje sin que tenga necesidad de remitirle a sus lindes, pues éste no los transgrede en tanto que se ciña a la mera *demostración racional* y a través de su exégesis no pretenda sino disipar la sospecha de contradecirse con la revelación. — Con todo, en el caso de que se diera efectivamente una contradicción tal entre la teología filosófica y la bíblica, al hacer apología de uno u otro bando, la cuestión no se centraría en dilucidar si una de las dos incurre en el contrabando o en dejar a ambas en plena libertad para probar conjuntamente su idoneidad con el fin final, sino en ver quién podría juzgar válidamente sobre si un escrito de [435/436] la una o de la otra debe ser considerado a caballo de ambas concepciones religiosas.

Es obvio que no puede tratarse del teólogo bíblico. Puesto que, si aquel que ostenta el poder pudiese asimismo seleccionar qué y a quién colocar bajo su jurisdicción, no cabría imaginar derecho alguno. De poseer el filósofo esa facultad selectiva, no se vería sometido a jurisdicción alguna en vista de la doctrina pública sobre la fe, algo que, sin embargo, viene dado por una disposición del Estado. Ha de haber, por lo tanto, una tercera autoridad de la cual quepa presumir que considera a ambas (tanto a la teología bíblica como a la filosófica) como ciencias en pie de igualdad, para impedir que ninguna violente a la otra mediante desmedidas reivindicaciones y las acote a fin de que cada una se desarrolle a su modo. Dicha autoridad no puede estar representada sino por una universidad (incluso con arreglo al significado literal de la palabra), por una comunidad que vele por el conjunto de las ciencias y el mantenimiento de su organización, poniendo en su sitio a cuantas pretendan arrebatar a otras su espacio de publicación. Pero esa comunidad acometerá esto a través de sus Facultades, en tanto que supremas magistraturas de las áreas en que se halla dividido el reino de las ciencias [436/437].

Ahora bien, ¿a través de qué Facultad canalizará la universidad ese cometido? A través de aquella que haya de velar por el florecimiento de una ciencia cuyas doctrinas públicas se encuentran bajo leyes restrictivas de prohibición o mandamiento (mediante la teológica), si bien ella misma ha de ser libre para poder juzgar si un caso dado cae bajo tales leyes (no si se aparta de ellas) o bajo el derecho básico y libre de coacción del espíritu humano a ensanchar sus horizontes científicos en general, esto es, si un escrito se inmiscuye en la teología bíblica de acuerdo con ciertos principios relativos a su exclusiva libertad pública provistos de improviso por el Estado al poner en su lugar principios racionales o sólo guarda relación con la teología como una de las diversas ciencias racionales (que no se sustentan en *facta*), con objeto de que en cuanto tal quede presentada como un sistema donde se aseguren las fronteras de la mera filosofía y de la teología bíblica, pero se logre armonizar la una con la otra, [437/438] cuando esta última no se ocupe sino de no ver disminuida su dignidad y santidad, dejando a los filósofos sutilizar tanto como quieran mientras siguen tranquila y despreocupadamente su camino.

La confluencia de la razón con la revelación es la única vía que puede proporcionar estima y legitimidad a esta última. Mas no puede darse dicha confluencia sin que la razón de-

fienda sus derechos con toda franqueza y tenacidad. Sin esa convergencia la religión no puede mantenerse mucho tiempo en contra de la razón.

Pues a través del progreso de la cultura humana se llega a un punto en el que la propia sabiduría no puede extender más su predominio ni tampoco puede asegurarse por medio de una ciencia: eso es lo que ocurre cuando se trata de la salvación de las almas con la pretensión de conferir a ese discurso una solvencia científica, exponiendo sus doctrinas de una forma clarificadora y plenamente convincente, de forma que semejante ciencia atente otra vez contra la concordancia con otras ciencias y su desarrollo, detentando así un monopolio que no sólo perjudica a las restantes ciencias, sino a ella misma, dado que dicho perjuicio habrá de terminar por revertir en ella a causa de la vinculación que observa el conjunto de las ciencias entre sí. — De esta forma, si todo se circunscribiera de modo incondicionado en las reivindicaciones de la teología bíblica (sin tener en cuenta a las otras ciencias y sus derechos elementales), pronto dejaría de darse ninguna doctrina natural en materia de costumbres y mucho menos religión natural alguna, así como tampoco una astronomía racional, tal y como testimonia el destino de Galileo. — Incluso el privilegiado no cuenta en la sociedad civil con la facultad de embargar discrecionalmente las cosas de quienes considere contrarios a su monopolio, sino que tal sentencia queda confiada a los encargados de velar por los derechos de los ciudadanos en su conjunto, únicos competentes para dirimir si se trata de algo susceptible de ser reprimido o que conviene dejar circular libremente.

Desde luego, sería preferible que la teología bíblica se alineara con las otras ciencias y se contentara con el prestigio que pudiera conseguir como tal gracias a su propio mérito, proponiendo sobre todo a la filosofía, que como rival es el más peligroso de todos, a convertirse en su guía y [438/439] amiga (pues ya no es posible imaginarla como antaño cual una sirviente que siguiera sus pasos). Si con todo, a causa de su dureza de corazón, debiera colocarse a los hombres una serreta, cuando menos no habría de hacerse una excepción con quienes detentan ese monopolio, pues para ellos resulta muy cómodo reprimir en bloque a cuantas ciencias les importunen por poseer una gran capacidad de seducción.

La vigilancia policial por mantener en sus límites a la comunidad científica en materia de religión pública ha de verse

restringida a su vez, con el fin de que no desarraigue la libertad civil general en aras de una presunta seguridad.

* *

En el presente escrito será expuesta íntegramente una religión en general, en la medida en que ésta puede ser desarrollada a partir de ideas morales administradas por la razón. No puedo negar que en este trabajo la fe cristiana no ha dejado de ser constantemente tomada en cuenta, no para ilustrarla (de otra forma que la meramente verosímil) con arreglo al sentido de sus Escrituras o enmarcar en sus contenidos específicos el conjunto de aquella doctrina racional, sino al objeto de que la filosofía reconstruya trabajosamente ese mismo itinerario, a fin de asegurarse que lo ha transitado por entero, y no sólo en su trazado general, sino también en sus recovecos, hollados ya por una religión que lleva muchos siglos recorriendo ese camino, si bien la obra (las sagradas Escrituras) que se toma como referencia ha sufrido a lo largo de todo ese tiempo infructuosas adiciones (sus exégesis) en todos los sentidos imaginables y éstas pudieran orientar las investigaciones de la razón hacia un lugar donde nunca llegaría por sí misma. Igualmente, tampoco puedo ocultar cierta inclinación por incluir en este tratado cuantas doctrinas suyas vienen aparentemente a coincidir con la razón tal y como si hubieran sido dictadas por ella misma, derivando el resto de esa misma fuente, de forma que aquello que acaso pudiera exigir un gran capítulo [439/440] según la teología revelada ha de tratarse aquí en tanto que teología racional pura, no desde un punto de vista especulativo con la finalidad de ampliar el conocimiento de lo inescrutable (repetir maquinalmente palabras cuyo significado resulta incomprensible no supone conocimiento alguno), sino en la medida en que sus ideas presentan una utilidad práctica y permiten valerse de la religión para configurar un talante moral. Si merced a esta predilección cupiera entender mejor en sí mismos algunos pasajes de las Escrituras, también se daría la posibilidad de adoptar una estrategia semejante en orden a la propagación y afianzamiento de esa fe, constituyendo una enorme ventaja que ésta haga inclinarse por su aceptación («no falta mucho para que me convierta en cristiano») a la vertiente racional del ser humano (cuyo desarrollo paulatino resulta imparable por mucho que se quiera reprimir su papel en la cultura). El resto, siem-

pre que quede algo por hacer, como vigorizar aquellos conceptos, puede encomendarse entonces a la revelación.

La filosofía, al desarrollar aquella moral que concierne a la razón pura, termina inevitablemente por desembocar en las ideas de una religión en general, sin ser capaz de sortearlas, encontrándose así con unos materiales (o ensamblando los ya existentes) que bien pueden servir para erigir una condición religiosa. En este orden de cosas, los actuales tratados no parecen contener filosofía pura y saltar por encima de sus límites. Ahora bien, en el *paso* del territorio de las puras ideas prácticas al terreno donde tales ideas deben ser puestas en práctica, la filosofía ha de tener necesariamente un pie puesto en el primer término, lo que siempre atañe al dominio de la filosofía pura. No se puede decir, por lo tanto, que se *extralimite* por encima de sus fronteras cuando encara como asunto propio la consideración y enjuiciamiento de una religión positiva, mostrando las condiciones óptimas bajo las cuales cabe pensar que pueda verificarse la idea de una religión. — De ahí que los presentes ensayos no puedan ser catalogados sino como estrictamente filosóficos.

X. TRABAJO PRELIMINAR DE «ACERCA DEL USO DE PRINCIPIOS TELEOLÓGICOS EN FILOSOFÍA» (AK., XXIII)

En torno a la contradicción en que incurre mi tratado cuando muestra el único camino sobre cómo pueden ser eludidas las inevitables contradicciones de la razón.

En ambos casos se parte de ideas, a saber: 1) de ideas físicas acerca de la causa originaria de la finalidad existente en el mundo; 2) de ideas relativas a las causas de toda finalidad en general.

El principio de la finalidad en materia de criaturas orgánicas, especialmente en el caso de las vivas, representa un continuo con la razón como principio de las causas efectivas relativas a todas las transformaciones que se dan en el mundo. Admitir que alguna parte de una criatura miembro de una especie carece de fin alguno sería tanto como aceptar la existencia en el mundo de acontecimientos sin causa. Pues no podemos pensar la posibilidad de semejante ser, en el que una parte existe por el todo y todas ellas por una, sino merced a una idea que subyace al principio de su génesis. En ocasiones también he probado a navegar por ese golfo suponiendo aquí el fundamento de un ciego mecanicismo natural y creía descubrir una travesía hacia un concepto de Naturaleza sin arte, pero la razón siempre quedaba varada en la playa y preferí aventurarme en el inconmensurable océano de las ideas, donde cuando menos... [*el texto se interrumpe aquí*].

El infortunio también se halla desprovisto de causa responsable al malinterpretarse su sentido en los discursos filosóficos; no lo recogen con propiedad sino aquellos que tienen una idea como meta y, ciertamente, en ese significado más estricto en que yo he propuesto en algún otro lugar utilizar siempre esta palabra. Pues, como no se trata de un concepto

del entendimiento al que cabe atribuir su objeto en la experiencia, sino de una ley que la razón se prescribe a sí misma, ninguna explicación resulta enteramente satisfactoria.

A esta idea nos conduce la misteriosa persistencia de las especies y los géneros, donde confluyen tantas causas que modifican su desarrollo. De ahí deduzco que, si se originan ciertas variedades y éstas resultan fatídicamente hereditarias, tales mutaciones no pueden tener lugar merced a una causa azarosa, sino que sólo pueden atender a un desarrollo determinado, de modo que deban hallarse en la Naturaleza disposiciones [75/76] teleológicas responsables de tal despliegue. Pues, admitiendo que también existen degeneraciones ateleológicas y presumiendo su perpetuación, ha de suponerse tal ateleología (cuando menos con respecto a la continuidad del género) desde la primera disposición del destino de la criatura. Así se alza un fundamento que da lugar a falsas interpretaciones. Primero, cuando quise establecer la teleología en todos los elementos de fines reales y conferí libertad a todos ellos, considerándolos como consecuencias naturalmente necesarias que se derivaban propiamente de otros fines, hipótesis que se descarta en cuanto uno pretende pasar a demostrarla. O cuando quise imponer en una simple investigación filosófica a los primeros padres como pareja única, ya que en principio cabe presumir cuantas se quieran. Ahora bien, como en la filosofía el vislumbrar los principios explicativos constituye un precepto capital, sí es necesario tratar cuando menos de hacer representable la posibilidad de la primera hipótesis. Mas, al aventurarse en esa peculiaridad de la Naturaleza orgánica con la hipótesis de la generación fortuita o la azarosa modificación de las configuraciones ya existentes, la razón queda indefectiblemente varada en la playa, puesto que la infinita constelación teleológica implícita en la estructura de cualquier animal representa un abismo para la razón, cuando semejante maraña no permite colocar una idea directriz a su base; y como apodar a ese principio de posibilidad racional con el rótulo mismo de «razón» podría incitar al escarnio, continuaremos denominando «Naturaleza» a esa causa en tanto que descubrimos las fuentes más cercanas.

XI. TRABAJOS PREPARATORIOS DEL «EN TORNO AL TÓPICO: "TAL VEZ ESO SEA CORRECTO EN TEORÍA, PERO NO SIRVE PARA LA PRÁCTICA"» (AK., XXIII)

Es natural que un profesor de matemáticas, ya sea por el carácter dogmático de su disciplina o como reconocimiento científico de su ignorancia (que no es sino la de todos los hombres), llegue tan lejos en sus afirmaciones como para defender, cuando menos, su falta de responsabilidad en toda revolución. Si por lo general no son sino meros pedantes y los avezados en los principios políticos son quienes encarnan a los auténticos sabios que iluminan al mundo con su conocimiento de causa, los intelectuales deberían quedar con toda razón recluidos en su academia y plegar enteramente su juicio ante quienes ostentan el poder.

No sé cómo debo tomar los recientes e inusitados cargos atribuidos a la metafísica y que la convierten en causa de revoluciones políticas, si como un honor inmerecido o como una ingenua difamación, puesto que desde hace ya mucho tiempo era un principio asumido por los hombres con responsabilidades políticas el relegarla a la academia como simple pedantería.

El arte de reptar por la moral. Cuando se trata del derecho, no se puede partir de lo empírico, sino tan sólo de la razón. No es cuestión de preocuparse por los disparates a que darán lugar aquellos animosos principios de la libertad. Todo se reduce a establecer límites en su aplicación, de tal modo que cada cual pueda considerar garantizados sus derechos en la sociedad civil. — Ahora bien, esto no significa que uno haya de deshacerse de una parte de su libertad para salvar el resto, pues la libertad no es algo así como un agregado que admita ser desmenuzado, sino una unidad absoluta en cuanto principio de un sistema al que uno adecúa ciertamente una nueva

parte de sus derechos, cual es la de la legítima coartación del otro, en virtud de lo cual, sin embargo, nuestro arbitrio sólo quiere aquella libertad íntegra, sin poder renunciar a ella entera o parcialmente.

El efecto de los viejos principios persiste, sólo que con la salvedad de abandonarlo paulatinamente allí donde no se renueve.

Libre de modo natural es quien no consiente verse coaccionado a hacer algo en provecho de otro sin entender que ello redunda en su propio beneficio. — Moralmente libre es aquel que no se somete a ninguna obligación contraída casualmente por él mismo. Mas, ¿no podría éste cifrar su utilidad en el amor a los demás? ¡No! Sólo hay dos caminos: el del derecho o el de la fuerza. [127/128] Un amor que no se halle coartado y refrenado por los derechos del otro supone poder, y delegar en alguien el cuidado de nosotros mismos significa renunciar a la condición de ser humano, momento en el que ya no es posible quejarse de soportar injusticias. — Pues ha hecho de sí mismo un mero medio.

No puede haber sino un graciable señor.

¿Qué clase de deber es el que procede del estado natural, es decir, al margen de la sociedad? Se trata de un deber que nos obliga a oponer resistencia frente a toda la comunidad salvaje; su vigencia cesa en la sociedad civil. — ¿Cuál es entonces ese deber distinto al de oponer resistencia?

No existe derecho alguno de coacción por parte del súbdito contra el *soberano*, ya que sólo éste ostenta todo derecho coercitivo y sólo a través de él lo posee cada uno frente a sus conciudadanos. — Sobre los ejemplos de la injusticia que cometerían los súbditos contra aquellas repúblicas donde se consintiera una rebelión contra la soberanía.

Sólo puede haber un graciable señor. Pues, de haber dos, los derechos de uno de ellos supondrían una obligación que podemos esgrimir para oponer resistencia al otro. Desde luego, una mayoría puede colocarse por encima del derecho coercitivo, pero ciertamente sólo existe una única persona moral (legisladora o ejecutiva) mediante la cual pueda yo ostentar un derecho coercitivo frente a cualquier otro.

El virtuoso no prefiere la observancia de la ley a cualquier otro motivo porque experimente con ello un placer mayor, sino porque se trata del mayor placer que prefiere y su razón puede determinarle a ello.

La dignidad de ser feliz es aquel principio de la voluntad

de un hombre que contiene las únicas condiciones bajo las cuales [128/129] una razón legisladora universal (tanto de la Naturaleza como de la voluntad libre) puede (o podría) concordar con todos sus fines.

La felicidad es algo que la Naturaleza puede otorgar. La consciencia de que se es digno de ella sólo puede proporcionarla la razón mediante la libertad conforme a las leyes.

Si una ley de actuación ha de hallarse necesariamente vinculada con la representación de que comporta un placer anejo, este placer tiene que ser ético (intelectual). Pero si una representación está conectada con un placer que se deriva de un objeto sin exigirse para ello la representación de una ley del obrar, entonces el placer es sensible y forma parte de la felicidad. Este último nos puede ser otorgado por la Naturaleza; el primero sólo podemos dárnoslo nosotros mismos. El placer basado en el cumplimiento de la ley no guarda relación alguna con la felicidad, sino con la dignidad de ser feliz, al tratarse de un asentimiento y no de un goce.

No sólo el concepto de libertad externa, sino también el de la verdadera libertad, no depende del arbitrio de otro sin contar con el consentimiento propio.

Todas las leyes jurídicas han de surgir de la libertad de aquel al que tales leyes deben obedecer. Pues el derecho mismo no es sino la limitación de la libertad del hombre (en su uso externo) a la condición de su propia concordancia con la libertad de cada cual. De ahí que la constitución civil, en cuanto estado de derecho bajo leyes públicas, contenga como primera condición la libertad general de cada miembro de la comunidad (esto es, no la libertad ética, ni tampoco la meramente jurídica, sino la libertad política). Ésta consiste en que cada uno pueda buscar su bienestar según lo entienda y nunca pueda ser utilizado por otro como medio para la meta de su propia felicidad, así como que a la hora de procurarse la suya no haya de utilizar concepciones ajenas sobre el particular. Ahora bien, el mantenimiento del *status* global de una libertad así precavida (bajo la cual se halla asimismo comprendida la garantía de la propiedad) constituye una *salus publicum*, esto es, el mantenimiento de ese estado de libertad. — Nadie puede renunciar a esta libertad, porque dejaría de tener cualquier derecho y se convertiría [129/130] en una cosa bien indigna. Esto es válido incluso entre los sirvientes que, en aras de su autoconservación, pueden asumir la realización colectiva de trabajos para otros.

En lo tocante a la felicidad no me es posible afirmar que

debo, sin más, pues el hecho de que también pueda se presenta como harto dudoso. En vista del establecimiento de una comunidad tampoco vale un *debo* sin paliativos, ya que, de hecho, no puedo en tanto que particular. Pero, a pesar de todo, sí debo cumplir con todas las condiciones morales que siempre subyacen a mi libre arbitrio, al objeto de llegar a compadecerme cuanto me sea posible con ese estado.

El derecho de los hombres en cuanto derecho positivo no ha de cifrarse tan sólo en el concepto de un deber que se pueda exigir a cualquiera, sino que se sustenta asimismo en un poder de obligar a los demás a dar cumplida satisfacción a nuestros derechos. Ahora bien, este poder, bien se trate del correspondiente a las meras leyes particulares de cada cual (que le prescribe la propia razón en exclusiva) o de las leyes públicas de uno sobre todos (en una sociedad determinada) resulta conforme a la voluntad que lo impone. Aquélla constituye un poder privado, mientras que ésta supone un poder público. El estado de derecho *(status iuridicus)* del hombre bajo leyes públicas representa el estado civil, y el conjunto de muchos hombres asociados en ese estado, la comunidad. Por lo tanto, la comunidad también posee para sí un poder público *(vis publica)*.

Los tres principios de la teoría son correctos. ¿Podría entonces el súbdito derribar una constitución que no se ajustara a tales principios? No, ni a través de una velada insurrección, ni por medio de la franca rebelión, dado que: 1) tendría lugar al margen del derecho (pues no existe una ley que lo autorice), 2) e incluso contra el derecho, si no del príncipe, sí del cosúbdito.

Sin embargo, la especie no aprenderá nunca y aquellos principios valen en teoría, mas no en la práctica.

Aplicando el aserto de «si vale en teoría, habría de valer asimismo en la práctica», al caso de una constitución que no se adapte a la fórmula del contrato social, ¿quedan facultados los súbditos a derrocar la existente e instituir una nueva? Con otras palabras, ¿no se deduce tal cosa del precepto de transformar el estado de naturaleza en un Estado legal tan pronto como se retorne al primero? —Respuesta—. En base a la necesidad teórica [130/131] sólo me es posible definir cómo deberían ser las cosas, deduciendo a continuación su viabilidad sin poder hacer indicaciones sobre el procedimiento respecto a lo que uno deba hacer por su cuenta. Pues en esa prescripción habría de presumir lo que otros harán, lo cual, además de ser incierto, escapa de mi control, diluyéndose así

el carácter práctico de aquella teoría. — Una constitución ya establecida no puede verse derogada por la insubordinación del pueblo como *turba* y sin que el soberano muestre oposición alguna.

Del deber absoluto que atañe a cada cual se sigue la posibilidad del obrar, mas no ocurre otro tanto con el deber absoluto relativo al establecimiento de una sociedad. De éste lo que se sigue es la necesidad de fomentar los medios apropiados para tener la capacidad de aproximarnos a ese Estado, pues esto es lo que debe ocurrir.

La tergiversación estriba aquí en el concepto de bien con que suele designarse a lo agradable (al elemento de la felicidad), el cual representa sin duda (relativamente) un bien (para la inclinación de este o aquel hombre), pero difiere sustancialmente de aquel que lo es en sí y de modo incondicionado, sin suponer en absoluto un elemento de la felicidad. Así resulta, desde luego, bueno para un hombre malversar un capital que le ha sido confiado *(depositum)* o en términos generales llevar una vida holgada, mas no se trata de algo bueno en sí, pues la razón quiere que se vea privado de todas esas ventajas, pero dé a luz lo que es bueno en sí mismo. El motivo es allí la felicidad, aquí el deber, y ambos pueden quedar inscritos bajo la rúbrica del bien, mas no bajo una y la misma sección, ya que la primera pertenece a la del bien físico y la otra a la del bien moral, constituyendo dos apartados que no han de tenerse mutuamente en cuenta, como si sólo se diferenciaran entre sí de un modo gradual con arreglo a las preferencias de la voluntad.

En un caso la preferencia queda revestida de necesidad, en el otro sujeta al capricho. En el primero conforme a conceptos universales de la razón, en el segundo según sus entendederas e inclinación.

Tengo que preferir. Complacencia [131/132].

El *proton pseudos* de este argumento estriba en la ambigüedad de lo que se entiende por *preferir*, concepto donde tan pronto se toma la causa por el efecto como, justamente al revés, el efecto pasa por ser la causa. La representación de la ley procurada por la razón como causa del deber que determina la voluntad es considerada el efecto de un sentimiento de placer sensible focalizado en un objeto y esta representación de la felicidad es tomada por la causa que determina la voluntad. — ¿Qué ha de ir por delante al preguntarme si debo

devolver a quien lo reclama un bien en custodia? ¿Acaso la promesa del sentirse satisfecho con uno mismo que pudiera entrañar dicha restitución? ¿He de asentar la satisfacción que presumo como fundamento para reconocer la autoridad de la ley o, bien al contrario, esta satisfacción derivada de semejante acción sólo puede verificarse porque reconozco previamente la autoridad de la ley? — Cuando tomo en cuenta el beneficio que podría reportarme la malversación del depósito, veo aparecer ante mí una libre elección entre todos esos deleites, con lo cual no tiene cabida necesidad alguna de preferir una u otra cosa o, cuando menos, ninguna ley a la que se someta necesariamente toda voluntad. Pero en la preferencia de la ley del deber soy consciente, al mismo tiempo, de que debo actuar así, esto es, mi razón me presenta, simultáneamente, la acción como necesaria. Se da aquí una diferencia entre la determinación inmediata de actuar y la meramente mediata si se comienza por localizar en mis sentidos un fundamento a tal efecto.

El *proton pseudos* se halla en la siguiente definición: «una serie de estados buenos (que alguno prefiere a otras modalidades) configura el concepto universalísimo de felicidad», porque un estado de la voluntad libre que acata una reconocida ley del deber, si es preferido ante cualquier otro estado placentero procurado por algún objeto (ajeno a la ley misma), no constituye en modo alguno un elemento de la felicidad; pues el primero representa un estado de la instancia que *debo* preferir (en virtud de una constricción que la razón ejerce sobre mi voluntad) y, sin duda, fija su atención en la propia acción, no en los presuntos goces que puedan derivarse de ella (los cuales forman parte de la felicidad). — Toda la cuestión se reduce a dilucidar lo que va por delante: la previsión del placer que me es inminente a causa de la acción (como móvil o motivo de la acción) o la determinación de la voluntad a actuar de inmediato en virtud de su ley, dándose a continuación un regocijo en este [132/133] estado *que resulta indisociable del mismo*, con la salvedad de que este placer es enteramente distinto a cuantos integran la felicidad. Cuando devuelvo un depósito cuya custodia me fue confiada sólo por mor del deber, me digo a mí mismo algo así como *¡déjate de titubeos!*, ningún estado es *más agradable*, pues éste es *mejor* que aquel deleite, ya que esta forma de actuar es *buena en sí misma* sin aguardar sus efectos, no grata en sí misma. Es falso que haya de saber, de antemano y en abstracto, lo que es bueno, antes de que compute bajo la rúbrica del bien el

cumplimiento de la ley moral. Puesto que sin el deber, es decir, sin conocer una ley de la razón, no sabría que algo es bueno en términos absolutos.

A esta impugnación de mis tesis las llamo *objeciones* por entender que mediante ellas se pretende llegar a comprenderlas mejor; así, y no como un ataque que las negaría tajantemente e incitaría a la defensa, es como quiero considerar los argumentos de ese hombre venerable.

No creo que se me pueda inculpar de haber adulado en exceso al soberano con la inviolabilidad de su persona y de sus derechos, mas tampoco ha de imputárseme que favorezco demasiado al pueblo porque reivindique para él, cuando menos, el derecho de manifestar públicamente su parecer acerca de los errores cometidos por el gobierno.

Hobbes sostuvo que el pueblo no conserva derecho alguno tras la transmisión efectuada por medio del contrato social. Pero ha de querer decir únicamente que no posee el derecho de rebelión, mas sí el de amonestación y el de promulgar la idea de perfección. Pues, de lo contrario, ¿de dónde deben provenir ambas cosas?

Que el pueblo no pueda reservarse tácitamente una rebelión.

Lo que el pueblo no puede decidir sobre sí mismo (establecer una fe eclesiástica inmutable) tampoco puede decidirlo el *soberano* sobre su pueblo [133/134].

El pueblo no tiene derecho alguno a entablar hostilidades contra el soberano, porque éste representa al pueblo mismo. Súbdito de alguien es aquel que no posee ningún derecho coercitivo contra él y por eso acata sus mandatos.

Porque toda coerción de un ciudadano sobre otro sólo puede ser ejercida por medio del soberano, contra quien no vale coacción alguna; el ministro, sin embargo, oficia como correa de transmisión por la que poder presentar al soberano las quejas *(gravamen)*, por lo que tampoco cabe ejercer contra él derecho coercitivo alguno, pues tendría que utilizarse a sí mismo como instrumento para ello. — Todas las *modalidades de gobierno* son sólo *formas* de la presentación de una idea.

La cuestión es si el poder que emana del deber concierne al gobernante o al pueblo.

Contra Hobbes y su maquiavelismo de que el pueblo no posee derecho alguno.

La reforma ha de tener su origen en la voluntad del propio soberano. Ésta, sin embargo, no es *de facto* la voluntad mancomunada de todo un pueblo, sino que debe llegar a serlo paulatinamente. — Los escritos han de colocar tanto al soberano como al pueblo en situación de reconocer lo que es injusto. — Discretamente.

Primero tiene que ser colocada la voluntad general del pueblo, sin hacer todavía ninguna disquisición de orden personal, como fundamento para deducir la cualificación del ciudadano. En esta categoría ingresarán las mujeres, los niños, los jornaleros, etc., cuando conquisten una independencia que les permita dedicarse a los asuntos públicos.

¿Qué es la metafísica? La filosofía de lo suprasensible, esto es, de aquello que no puede ser dado en ninguna experiencia. A este mismo orden de cosas pertenece también el derecho. — Dios como fundamento de la Naturaleza. Libertad, la base de las leyes morales. Inmortalidad, donde Dios proporciona, en cuanto autor de las leyes morales, efectos que corresponden a esas leyes en la Naturaleza. — El derecho internacional como una comunidad cosmopolita.

De los conceptos jurídicos en tanto que principios *a priori* han de ser deducidos los principios de la constitución política, y esto es teoría. Que algo sea considerado como un derecho en virtud de la experiencia, único criterio empleado hasta la fecha para determinar ese estatuto, constituye [134/135] un principio falso y perjudicial. — Es algo así como uncir a los caballos detrás del carruaje.

Como el derecho entraña un equilibrio entre la acción y la reacción, fruto de la ley de la libertad, práctico es asimismo el único principio posible que resulte válido para mantener un todo constante entre seres obstinados, siendo aquí la teoría a su vez práctica en sus máximas, aunque la ejecución estribe en ensayos empíricos.

Por debajo de la moral y de la constitución política no puede organizarse nada. Las guerras todo lo empobrecen, ya que se incrementa su número con la cultura y resultan cada vez más costosas, al requerir muchos soldados con remuneración permanente, así como muchas armas. Pero desde arriba, partiendo del agregado de naciones que, según los móviles inherentes a la naturaleza humana de la envidia y el afán de dominio, combaten hasta el límite de sus fuerzas, es posible que los Estados lleguen al estadio de repúblicas.

XII. TRABAJOS PREPARATORIOS DE LA SEGUNDA SECCIÓN DE «EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES» (AK., XXIII)

¿En qué consiste el progreso del género humano?

La perspectiva puede ser la de que cada vez se den mejores hombres o la de que los hombres (en su hacer y dejar de hacer) se hagan continuamente mejores [455/456].

Con respecto al primer progreso, en el que la Naturaleza desarrollaría nuevas y mejores razas o las produciría mediante el entrecruzamiento de las existentes, no cabe esperar gran cosa, ya que la Naturaleza hace ya tiempo que agotó las formas adecuadas a su suelo y clima, mientras que el mestizaje no ha hecho sino degradar la buena raza sin elevar proporcionalmente la mala (como testimonia, por ejemplo, el cruce de americanos con europeos o el de éstos con la raza negra); de ahí que el gobernador de México actuará juiciosamente al rehuir las instrucciones de la corte española en orden a fomentar esa mezcla. — Por lo tanto, al no caber aguardar que cada vez vayan naciendo mejores hombres, la cuestión sólo puede plantearse en términos morales, a saber: es presumible que el género humano en el transcurso del tiempo o, en lo referente al espacio, en la vecindad de unos pueblos con otros, verificará por sí mismo la presunción de que aún quedan por desarrollar disposiciones morales en su libre proceder.

Puede admitirse que la *medida* de bien y mal moral propia del género humano permanece siempre idéntica, así como que incrementar la cuantía del primero mediante la libertad del sujeto requeriría por parte de éste un fondo mayor del que nunca tuvo. — Merced al *sentido animal* dicha proporción se ve continuamente impugnada [456/457] con los intentos de contravenir la ley moral y el descenso de un peldaño ya alcanzado en su perfeccionamiento moral. Pero este sentido animal pone al hombre en conflicto consigo mismo, tanto en

vista de sus propios fines como en relación con los fines de los demás, y este antagonismo no puede ser allanado sino mediante la aceptación de principios morales, imponiéndose así el crecimiento constante de la cultura del talento artístico, algo que no se hará esperar al aplicarse las disposiciones morales también a tales fines, pues el progreso de lo primero conllevará inevitablemente el de estos últimos. Por lo tanto, aunque los hombres no prometan por lo que atañe al contenido interno de la moralidad ningún incremento continuo, sí resulta, en parte evidente en la hora actual, en parte previsible con certidumbre, que a lo largo del progreso cultural los hombres también se sirven cuando menos de sus disposiciones morales como medio de alcanzar la prosperidad, incrementando así cada vez una mayor estima tanto interna como externamente, si bien los progresos hacia lo mejor se fomenten de modo impremeditado y presten con éxito el material para la historia predictiva de la humanidad, donde la reforma del Estado basada en auténticos conceptos jurídicos y el descubrimiento de una religión en general representan los mejores avales de ese tender paulatinamente hacia lo mejor, de modo que lo imaginado en un principio como *medio* de fines egoístas acaba por suponer un *fin* en sí mismo y constituir un deber, verificándose así los progresos hacia lo moralmente mejor [457/458].

* *

El pronóstico de un próximo desenlace moral en el género humano, al que coadyuven parcialmente tanto causas morales internas como causas físicas externas, además de ciertas coyunturas (que no pueden dejar de concurrir), se infiere por lo tanto de una idea de la razón práctica que se encuadra dentro de la categoría de la modalidad. Los pasos de tal deducción son los siguientes:

El continuo progreso del género humano hacia lo mejor es *posible*, ya que supone un deber para él mismo actuar sobre la interminable serie de todas las generaciones en orden a transformar globalmente las relaciones interestatales.

Las causas tendentes al éxito pretendido (historia del porvenir), y que actúan tanto en el plano físico exterior como en el moral o interior, son *reales*; puesto que, por una parte, se da en todos los hombres poderosos un vivo sentimiento de complacencia por conseguir ese objetivo, siempre y cuando ejerciten su razón, alumbrándose con ello un fundamento sub-

jetivo para el fomento de semejante progreso a escala mundial y, de otro lado, esa propensión tan enraizada en la naturaleza humana hacia la guerra, que amenaza con hacer retroceder todos los buenos fines del hombre, impone la realización y el continuo mantenimiento de una constitución cosmopolita que nos conduce hacia el progreso moral.

El resultado de todas estas causas es *necesario* y puede ser pronosticado en tanto que historia futura del género humano a partir de indicios actuales.

A buen seguro que el político, quien se burla de las disposiciones morales en el género humano considerándolas meras ensoñaciones y lo aguarda todo de la inclinación egoísta, no hallará en este argumento fuerza probatoria alguna, sino principios fallidos en sus premisas mayores. Pero la falta de fe en la virtud en general y en la fuerza de un móvil moral puro es lo que limita su forma de ver las cosas, haciéndole decir que más vale mantener las viejas estructuras y continuar en lo sucesivo [458/459] como hasta ahora. El abderistismo, que da vueltas en torno a la montaña acariciando grandes expectativas, pero acaba por alumbrar un roedor, representa el carácter que mejor cuadraría al género humano según el parecer del político; así pues, no es extraño que con este juicio preventivo el político haga sus propias predicciones, y, mientras profetiza al género humano un eterno proceso circular de avance y retroceso, esto no deja de cumplirse hasta donde alcanza la experiencia. Pues esta predicción hace que su testimonio se cumpla durante un cierto tiempo, al echar en el olvido todos aquellos medios que pudieran servir para eliminar los obstáculos del camino hacia lo mejor.

Por qué ningún soberano ha osado todavía confesar públicamente que la noción de derecho no supone para él sino una mera pedantería y que su pueblo se halla enteramente bajo su gobierno, tal y como sucede tan a menudo: porque se ve obligado de todos modos a fingir en sus decretos un respeto por el derecho del pueblo (aunque dicho respeto brille por su ausencia) y porque teme con razón que tan ingenua declaración podría provocar la total defección del pueblo hacia su persona. — La razón de ello no estriba en que la noción de derecho y su principio represente un concepto donde confluyen todas las pretensiones naturales del pueblo, así como su *interés* global, cifrando en el propio bienestar del pueblo el fundamento de la obediencia, sino en que el derecho supone por sí mismo, ante los ojos del pueblo, un valor supremo e

incondicionado al que rendir homenaje, de modo que el político se ve forzado contra su voluntad a apoyar su palanca en esa noción de derecho cual único punto arquimédico fiable, a pesar de hallarse fuera del mundo sensible, para mover al pueblo según sus deseos mediante la mera promesa de algunas ventajas, dándose el caso de que la felicidad tiene casi más lugar en un Estado donde impere la monarquía absoluta y sabiamente gobernado, aunque sin contar con la participación activa del pueblo, que en uno donde no se consigue nada mediante las turbulentas deliberaciones de la mayoría.

SUMARIO